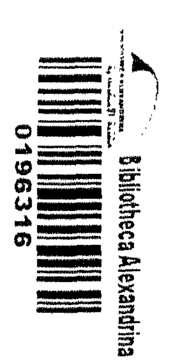
مقالات الفكر الفلسفي المعاصر

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٠ م



دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٢١٦٣







مقالات الفكر الفلسفي المعاصر

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - اسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣



الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

(١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .

(٢) علوم الإنسان والفلسفة .

(٣) تصنيف علوم الإنسان .

(٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .

(٥) ظهور الأنثروبولوجيا .

(٦) معنى البنائية أو « البنيوية » .



علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالى لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الأنثروبولوجيا بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالى لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية (1) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفطرى فى مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (2) أن هـذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإنتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد فى عصر جان جاك روسو ، لذا فان هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماه إجتماعية والأخرى المسماه انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل النماذج الإحصائية وحساب

---

(1) Piaget Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويرها فى ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن فى هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية والقضاء على اصالة السلوك الانسانى . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المدققة الرياضية الجديدة التى ظهرت بدورها فى حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة فى كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التى جرت العادة على معارضتها بعلوم الانسان هى التى سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده فى الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعنى أنها والمنطق شىء واحد (١) غير أنه فى المنطق لا ينبغى أن نهمل الانسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلابد عندئذ من الرجوع لبداهة الإنسان التى هى سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الانسان(٢). بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعى لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هى نتاج لنشاط إنسانى . وفى النهاية فإن نسق العلوم ينخرط فى حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور فى حلقة مفرغة وإنما يعبر فى صورته العامة عن حركة جدلية بين الانسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الانسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

---

(1) Ibid., P. 99.
(2) Ibid.,
(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحتل مكانة مفضلة فى دائرة العلوم Le cercle des sciences ، وهى باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذى ينشىء باقى العلوم، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقى كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائى وبيولوجى وبين نقطة ابتداء خلاقة بفعل العمل الانسانى والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الانسجام الداخلى لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهى تصور العالم لا يضع فى اعتباره فقط المعارف المكتسبة ونقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان فى كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما فى تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميرلوبونتى وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذوو تكوين فلسفى (٢) . وسنرى فى الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفى ستروس لها هى نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى هذا البحث .

كتب جان بياجيه فى فصل بعنوان « العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى » (٣) :

---

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO. MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً فى إتجاه فلسفى أو إيديولوجى . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية فى الأبحـــاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يخص بعض المسائل التى تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التى أرسى دعائمها لوك وهيوم والتى أصبحت تقليدا لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتى كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هى التى مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor »(1).

وكتب فى فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضى الفلسفى أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أو ليفى بريل أو ليفى ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التى يدرسونها : والمشكلة الآن هى أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط الأفكار التى تكلم عنها الأول أو الضمية المنطقية التى قال بها الثانى أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هى أن نعرف ما إذا كانت كل هـذه التفسيرات هى الأقرب إلى نفوس الأفراد فى الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين ! »(2).

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الإجتماع والأنثرولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid,. p. 58.

تحليل عمليات التغير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما فى تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على إنخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) فى الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد جددت نتيجة لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا هكذا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث فى علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — فى فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأنموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة علمهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا هسرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسيرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلى أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليفى ستروس فى الأنثرولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فانه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا يبتعد عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تتدرج

---

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.
(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أربع [١] هي :

(١) العلوم النوموتيتيقية Sciences nomothétiques أي تلك التي تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها في صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمي وعلم الإجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هي بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

٢) العلوم التاريخية وهي التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

٣) العلوم القانونية .

٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط [٢] هي الجديرة باسم « علوم الانسان » . وليس معنى هذا أنها هي فقط التي تهتم بالانسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هي علوم الفئة الوحيدة التي يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذي نقصده في العلوم المضبوطة .

الانثروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيتيقية ، وهي في محاولتها لأن تحذو حذو العلوم المضبوطة يواجهها مايواجه سائر العلوم النوموتيتيقية من صعوبات في المنهج .

---

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث فى علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم النوموتيتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم النوموتيتيقية فإنه ينطبق بالأحرى على علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية فى علوم الانسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتباره موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتباره هو الشخص الذى يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الانسان فى أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة فى المجتمع أدوات تصورية هى ضرورية لتفسير هذه المعطيات .

ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوى لكلمة « انثروبولوجيا » يعنى أنها العلم الذى يدرس الانسان . ويرى ليفى ستروس أن « الأنثروبولوجيا هى نسق التفسير يضع فى الاعتبار النواحى الفيزيقية والفسيولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك »(1) .

ظهرت الانثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين فى معرفة المجتمعات التى تعيش خارج نطاق عالمها المألوف(2) . ومن

---

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950, P. XXV.

(2) Golfin Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ ؟

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

١) الانثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

٢) الاثنولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفترق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢). لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣).

٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الانسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

٤) علم اللغة . La Linguistique

---

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفى السنوات الاخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً جديداً . فهو الآن يعنى « نظرة للإنسان » Une Vision de l'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الانسان ، أى ظهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropologie doctrinale (١) . وعلى سبيل المثال فجد جان بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وشتى الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعا تستخدم العقل التحليلى ، وأنها عاجزة تماما عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضا فى هذا البحث أن ليفى ستروس رغم حرصه على أن ينشىء أنثروبولوجيا علمية هى الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تمخضت عما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣) .

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهبا كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة . (مكتبة مصر — الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplement» de A a Z, 1968.

ليست منهجا وإنما هي إتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم Ensemble Organisé ويتفق كلير امبار André Clarambard مع ما أوردته دائرة معارف « لاروس » ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكرى معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه Michel Foucault صاحب « الكلمات والأشياء » ، ولاكان Lacan صاحب « كتابات » « Ecrits »(١).

والبنائية ظهرت أصلا عند علماء اللغة كتيار على مهد له إنتشار المنطق الرمزى ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو « ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل » .

ولتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتى :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعنى تكسيرها أو تفتيتها إلى قطع صغيرة ، وإنما يعنى تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك نفعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أى الانتقال . وهذه الوظيفة هى التى تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أى البناء » .

وينبغى أن نذكر بأن اللغة هى أيضا وسيلة إتصال . وهذه الغائية أو الوظيفة هى التى تقود البناء اللغوى » .

«Cette finalité, cette «fonction» commande sa structure».

---

(١) ميشيل فوكوه . هو فيلسوف وعالم فرنسى (١٩٢٦ —) . وقد خصصنا له بحثا مستفيضا بعنوان « البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه » ، نشرته دار المعارف . أما جاك لاكان فهو طبيب ومحلل نفسى فرنسى (١٩٠١ —) . ربما يفسر لنا الكتابة نعته مبتدئا

فعلم اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يمارس وظيفته » (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار على عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الإتجاه البنائى فى فرنسا الآن. وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الإتجاه البنائى عنده.

غير أننا قبل أن نعرض لخطة المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغى أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم، وموقف ليفى ستروس نفسه من هذه الصعوبات، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهذه الوثبة الجريئة، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم.

---

(1) André Clerambard, Structuralisme in «Dictionnaire des grandes philosophies», Privat, Toulouse, 1973, P. 365.



الفصل الثانى

«المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفى ستروس»

ويشمل :

(١) الإتجاه التاريخى المقارن .

(٢) الإتجاه الوظيفى .

(٣) ليفى ستروس وعلومه الأثيرة الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسى) .

(٤) علم اللغة .

المشكلة الانثولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة فى الحقل الاجتماعى تتطلب ملاحظة مستأنية ودقيقة للمؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهـذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفى . أما الانثولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الإثنولوجيا تنحصر فى هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أيا كانت ، يستطيع الإثنوجرافى أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحلل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعى للشعب المدروس ، فإن الانثولوجى ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمى يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجـــاه التاريخى المقارن ، والاتجاه الوظيفى .

الاتجاه التاريخى المقارن :

ساد هذا الاتجاه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر عند أمثال تايلور Tylor (١٨٣٢ - ١٩١٧) الانجليزى وفرانز بوس Franz Boas الأمريكى (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هى التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهى تمثل مراحل سابقة

التطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائى ثم يكون قانون تتبعى للتطور Une Loi génétique d ' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور لكى يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محك أو معيار التطور الذى يجب أن نتمسك به . أهى درجة التنشئة الاجتماعية le degré de Socialisation ، أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . ألخ . أن البحث عن هذه المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتغايره (٢) فضلا عن أن التاريخ ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد الى مرحلة من مراحل تطور ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخى يقول ليفى ستروس (٣) « لأن تعدد الصور الاجتماعية منتشرة فى المكان على نحو ما يراه الانثولوجى ، يجعلها تظهر وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أى عامل الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة » . ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon, 1962, p. 339.

هـذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هـذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على أشتماله على خطأ منطقى ، فانه مع ذلـك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهـذا الاتجاه ـ بالتجريد ـ أن يعـزل بعض عناصر ثقافية مختلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تغاير مطرد تمـاما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا فى ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا فى ثقافة متقدمة الخ .) .

ويرد ليفى ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخى فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لاتلد فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفى دائمـا وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لايمكن أن يتولد منهـا أداة أخرى ، فـكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل فى أوربا ، وأستعمالها فى بولينيزيا لنفس الغرض فى وجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فانها هى الاخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذى يبتدعه نساء ال Caduevo فى البرازيل بالرسم على أجسادهن ، فاننا نجـد تشابها كبيرا بين هـذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI- STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

فى مجتمعات أخرى فى الصين القديمة والـ Maori فى زيلانده الجديدة ، وبدائيى ما قبل التاريخ فى بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تتباعد فى الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض انتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وإيديولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجيب بالنفى (٢)

ويستطرد ليفى ستروس :

« إن ما يجعل هذه الدراسات مخيبة للآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتى تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدى إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ »(٣) .

وقد حاول فرانزبوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدارسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هى عليه ، فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid., P. 8.
(2) Ibid., P. 273.
(3) Ibid., P. 9.
(4) Ibid., P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ ، ستردد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير باسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو المبنية، (٢).

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير . وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لاينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف دينية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .

وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالينوسكي (١٨٨٤ — ١٩٤٢) ورادكليف براون (١٨٨١ — ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ، وكرسا جهودهما للتحليل الآني l'analyse synchronique لعناصر الثقافة المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ، تكنولوجيا)وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا يمتنع التركيب الاثنولوجي(٣).

La synthese ethnologique devient impossible

فمن مجتمع لآخر ، تنتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط القرابة تنتقل إلى نمط آخر مختلف دون أن نتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme « Psychothèque », (Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك فى المجتمع لفظ مؤسسات institutions [1]. المجتمعات إذن هى كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شىء، أو على الأقل فان تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوى والبناء الاجتماعى [2]. وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعى بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التى تكون نسقا، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرئت ابتداء من حالات فردية، وهى تستند فى غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة انسانية واحدة وعامة.

يرى ليفى ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité . فالتاريخ مستبعد، وأيضا المقارنة، والباحث هنا لا يرتقى دوره عن دور الإثنوجرافى[3]. وحيث أن الاتجاه الوظيفى يرى تماثلا بين البناء الاجتماعى والبناء العضوى، لذا فهو مفهوم طبيعى naturaliste يرد «القرابة» إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسيولوجيا الوصفية، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكى على أن الروابط البيولوجية هى مصدر وأنموذج لكل نظام الروابط العائلية [4] وحيث أن الوظيفيين يخلطون

---

(1) Grand Larousse Encyclpédique. «Supplément» de A a Z 1968 .(Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

وبين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فان أبحاثهم لا تخرج عن التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu ويستبعدون اللاشعور ، فانهم لذلك يظلون على السطح . أما ليفى ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عـدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين فى العثور على حل للشكلة الانترلوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتى (١) تتلخص فى أن المدرسة الفرنسية بعد دوركيم وليفى بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès a l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الانثروبولوجية . فالأنثروبولوجيا الاجتماعية على يد دوركايم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية « كأشياء » . وهى فى محاولاتها للتحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً فى الانسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليفى بريل فقد كان مفهوم العقلية « قبل منطقية » عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد من الصعب تخطيه .

وعلى ذلك فقد كانت الأنثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY, Maurice : Eloge de la philosophie (Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى فى هذا الواقع حاجزاً لا يمكن إجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجى وكأنه يحوم حول الموضوع كملاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينقصه التوغل فى الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذى يفرض نفسه فى هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمفاهيمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادى إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التى ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتى بفضلها كان احترام موس للفرد وللمجتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقاله عن الهدية » « Essai sur le Don » هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هى التمهيد الحقيقى لجسارة ليفى ستروس الذى سوف يفتح طريقا جديدا للأنثروبولوجيا الحديثة تحت إسم الأنثروبولوجيا البنائية . مستعينا فى ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائرا على نهج علم اللغة كأنموذج علمى .

ليفى ستروس والعلوم الأثيرة الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ فى بلجيكا وكان والده رساماً . درس فى

---

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسى (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - «Introduction de l'oeuvre de Mauss,» op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس فى الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٣٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفى سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية فى داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر(١). وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعى لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه فى جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . فى سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدى الخدمة العسكرية فى فرنسا . فى سنة ١٩٤١ يحتل منصبا فى مدرسة البحوث الاجتماعيـــة بنيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافيا لفرنسا فى الولايات المتحدة الأمريكية . فى سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليفى ستروس كرسى الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفى سنة ١٩٦٨ حصل ليفى ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومى للبحث العلمى وهى أعلى ميدالية علمية فى فرنسا . ولا ينبغى أن ننسى أن ليفى ستروس كان موسيقيا موهوبا .

وقد كان يحلو لليفى ستروس أن يتحدث فى كتاباته عن « العلوم الاثيرية الثلاثة » ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى والماركسية. وقد كان لهذه العلوم الفضل فى الإيحاء لليفى ستروس بمبادىء هامـــة فى المنهج ، اعترف بها فى كتاب « الآفاق الحزينة » « Tristes Tropiques » .

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهى من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهى علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أوحت لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومحددة . بعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكى تتسع القاعدة الاستقرائية التى ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقرر ليفى ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التى يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن ويلاحظ بعجب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل « الديكور » بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعيا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس (٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس الأنموذج المفسر يطبق على الحالات المتعددة .

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٠) من خصائص الجيولوجيا التى بهرت بها ليفى ستروس وأثرت بعمق فى تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجى فى أغوار الماضى السحيق للصخور والحفريات والذى يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضاءل أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الانسان .

يقول ليفى ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور »

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les ages.

فالمتأمل لصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارهـا بعض الحفريات التى تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضا بعض النباتات المختلفة التى اختار كل منها نوع الصخرة التى ينمو عليها ، إن المتأمل لكل هذا فى نفس الوقت يعيش فى آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية فى هـذه الحالة تشمل وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La synchronie enveloppe la diachronie أو قل يختلط الزمان بالمكان « L'espace et le temps se confondent »(١).
ويغتبط ليفى ستروس لهذا الجانب الاستاتيكى للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها المكان الذى يستوعبها فى داخله ، يصنفها . ويضع لها الترتيب الذى يمكن من قراءتها آنيا . « L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement »
وبهذا الصدد يصرح ليفى ستروس :

« أشعر بأنى مغمور بعقولية كثيفة ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنـة والأمكنة »(٢) . وقد انعكس هذا فى مجال البحث الانثرولوجى ، فقد عرف عن

---

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.
(2) Ibid., p. 43.

ليفي ستروس أن « إحساسه بالزمن هو احساس جيولوجي » « Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique ».

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهى بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا »(١) . وكان الهدف من هـذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطبيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلفة فى القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » فى مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآنيـة وبين تتابع الزمن ، كما أن ليفى ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائى تظل حاضرة فى أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التى توجد بها فى أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ »(٢) .

وفى البحث عن معقولية أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أى تدخل للذاتية ، اكتشف ليفي ستروس ضالته فى علمه الأثيرى الثانى : نظرية التحليل النفسى .

نظرية التحليل النفسى :

إن أهم ما تعلمه ليفى ستروس من نظرية التحليل النفسى هو إدخال اللا شعور الذى هو بمثابة حجر الزاوية فى أبحاثه . والحقيقة أن اللاشعور فى تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدى (إذ لا علاقة له بدوافع غريزية) ، ويصبح

---

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كَنِطياً كما يلاحظ ريكير Paul Ricoeur (١) . كما تعلم ليفى ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrationnel بين العقلى والوجدانى Intellectuel et affectif بين المنطقى والسابق على المنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست فى الحقيقة كذلك . فالعمليات التى يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذى يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنطقية » ، هى نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليفى ستروس فى قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوبة هى مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدى بين المعقول واللامعقول rationnel & irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التى تظهر وكأنها أقل معقولية هى فى الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أى أن ليفى ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولية داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليفى ستروس من أثيرته الثالثة ، الماركسية ، أن يقرأ الواقع reel إبتداء

---

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي برفض الشعور . «فالشعور هو العدو المستتر لعلوم الإنسان»(١).
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ، وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي للانتولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي . «فقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن الحقيقي يختبيء بطبيعته » . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme تجعل الحسي يتوائم مع العقلي دون أن يضحي بخصائصه » (٢) . إن هذا النص له أهمية خاصة ، إنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ، ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحت به من مبادىء منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

---

(1) «L' ennemie secrète des sciences de l'homme» Voir : Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, «Tristes Tropiques», P. 62.

ستروس كان تلميذا لمدرسة براج فى علم اللغة البنائى . وقد تكرر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوى Troubetskoy ـ وهما من أقطاب هذه المدرسة ـ فى مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليفى ستروس زميلا لـ تروبتسكوى Troubetskoy بمدرسة البحوث الإجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، فى صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجددها لعلم اللغة العام Linguistique générale ، ذلك العلم الذى تصدى فى مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخى La Linguistique historique لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسى فى الاتصال Communication ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائى إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الانسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل échange ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادى وتبادل النساء ، جميعها لابد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوى . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لسائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذى استطاع أن يكون لنفسه منهجا وضعيا مكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعة للبحث . وهو باستخلاص اللغة La Langue من الكلام La parole استطاع أن يعطى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية étude interne ، وهى دراسة لاتهتم الا بعلاقات الاشارات اللغــوية rapports des Signes فى نسق لايهتم الا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هــذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع étude immanente de l'objet . وقد انبهر ليفى ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دى سوسير Ferdinand de Saussure : « رغم أن وجود الاشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هى التى تخلق الأشياء » (١) وهـــذا القول الافتراضى لدى سوسير Saussure يصبح قاطعا وملزما لدى ليفى ستروس حيث يقول: « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع Constituer l'objet » (٢) ونحن نجـــد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه Troubetskoy فى مقال كتبه ليفى ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائى فى علم اللغة والانثروبولوجيا » ظهر فى مجلة world ونشر بعد ذلك فى كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقرابة » ، ونحن نرى أنه من الضرورى أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الانثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام أصطلاحات علم اللغة فى الانثروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه فى الفصل القــادم .

---

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voir Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plon, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بناءاتها التحتى) اللاشعورى . وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير منه ، بل إنها تنشيء علاقة بين مدلول Signifié (هو مايريده المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفوية أو المحررة كتابة والتى يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكى يكون مفهوما لمستمعيه) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذى ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتى الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهى تكون تصورية conceptuel [(١)] .

٢) يرفض منهج علم اللغة أعتبار الألفاظ termes كوحدات مستقلة entités indépendantes ، ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ فى علم اللغة لايكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى فى الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لاتفسر الظاهرة إلابعلاقتها بالكل الذى يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La signification est differentielle أى بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق [(٢)] .

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هـــذا النسق .

٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن « الأنثروبولوجيا بتآزرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication »[1] ومعنى هذا أنها لايشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا «فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم إجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لايطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع ... لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي »[2] .

غير أننا ، عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

---

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l, oeuvre de Mauss», P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : «Les Structures élèmentaires de la parenté» (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما فى اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات »(١) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وأنساق القرابة تعدّ لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن ليفى ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردها إلى شروط التفكير الرمزى . أما « أساس التفكير الرمزى فهو البناء اللاشعورى للنفس الانسانية »(٣) ، ويلاحظ أن « ظهور التفكير الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية »(٤) .

مما تقدم فى هذا الفصل يتضح لنا أن ليفى ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية فى معالجة المسائل الانثروبولوجية ، فإن جرأته تتلخص فى تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين فى الفصل القادم كيف استفاد ليفى ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التى جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى فى الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(2) Ibid., P. 69.

(3) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'oeuvre de Mauss», P. XXVII.

(4) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

(١) تعريف البنائية .
(٢) فكرة البناء .
(٣) فكرة الأنموذج .
(٤) الطبيعة والثقافة .
(٥) نظم القرابة .
(٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
(٧) تفكير الفطرة .
(٨) منطق الأسطورة .
(٩) اللاشعور .
(١٠) طريقة تحليل الاسطورة .



الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تمهيد :

تتجه الأنظار كليا إلى ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الإتجاه البنائي في فرنسا الآن (١) . ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أي رغم السبق الذي حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب « الآفاق الحزينة » الذي ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — في نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد ظهرت جسارة الانثروبولوجيا البنائية في الاجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟ ولقد أجابت الانثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هي نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعوري للإنسان ، كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعوري » (٢) .

ولاشك أن الاجابة التي تستند إلى التركيب اللاشعوري للإنسان تفترض تفسيرا للظواهر لايعتمد على الجانب المرئي منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع المدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية existentiel . وهنا يتبين لنا المصدر الذى أخذت عنه عاجة ليفى ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإنثرولوجى الذى يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية فى دراسة للمجتمعات البدائية لأنه لا يتقيد بالزمن .

: سلبرها

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة الحالة للموضوع ، هذا القول يفترض أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على معقولية ذاتية ومستقلة .

l'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.

إن الموضوع فى هذه الحالة يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه بوظيفته son fonctionnement وهو فى هذه الحالة أيضا إنما يعرض كنسق système أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون الألفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغير أى عنصر من العناصر يستتبع تغيرا فى العناصر الأخرى . وفى هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا لأسلوب قيامه بوظيفته l'explication de son fonctionnement عندما نكتشف الأنموذج الذى يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا الأنموذج ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معروفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من أنموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع .

: On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

١) أنه يستبعد أى تدخل الشعور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعي لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكى يعطى تفسيرا لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كنسق système ، ولكن أيضا كبناء structure ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

٢) هذا البناء structure لايتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا بتحليل بناء هذه النماذج ، فإن ليفى ستروس يهاجم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والتى توحد بين البناء structure وبين العلاقات الاجتماعية relations sociales ، ذلك لأن هذه الاخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبدا هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع qui épuise le réel (١) وفى هذا يقول ليفى ستروس فى « النىء والمطبوخ » : إما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملموسة للموضوع ، وإما أن افقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص » (٢) .

٣) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لابد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماما إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدأ متساميا Un principe transcendant يهدم النظام الحال الصارم لترتيب الظواهر la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes. بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

---

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme», p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le cru et le cuit», Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليفي ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتغلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيحه المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تسير به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »[1] يميز جان بياجيه بين بنائية ليفي ستروس الأصيلة لأنهـا منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائيـة الكلية أو العامة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوى على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي autoréglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فان كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي مليئة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autoréglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفي ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استنباطي ، وذلك بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique. وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الظواهر الملاحظة أي للمدركة

---

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les «faits» constatables بل يظل ، لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المدروسة (وليفى ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعى فى هذه الحالة يلبغى أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلية فى الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة فى المجتمع . وتجدر الاشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لايوافق عليها الانجلو سكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفى ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ولشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدلى سنخصص له فصلا منفرداً فى هذا البحث .

إن المنهج التركيبى عند ليفى ستروس والذى يعتبر تجسيداً للإعتقاد القائل بثبات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل فى علم إنسانى حيى . وقد توصل ليفى ستروس إلى وجود لشاط عقلى لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلى القائم فى المجتمع (١) . وهو هنـــا يرفض الجانب الاجتماعى أى أسبقية على الجانب العقلى (٢) . وهذا هو أول المبادىء الأساسية لهذه البنائية التى تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه ـ كما يقول ليفى ستروس (٣) ـ هو جهلنـا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

---

(1) LEVI-STRAUSS :.Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F.,1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid:, P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهـــور العواطف الفردية وأيضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها ، كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تتصف بالثبات Permanence .

وليفي ستروس لا يلغي التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تغيرات فستكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليفي ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » (١) : « التاريخ ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البحث عن المعقولية لا يؤدي إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذي يستخدم كنقطة بدء في أي بحث عن المعقولية ، ولكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .

وجدير بالذكر أيضا أن ليفي ستروس يتحول عن المذهب الترابطي associationnisme . يقول في كتاب « الطوطمية اليوم » (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعي corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذي يفسر قوانين الترابط وليس العكس » .

وبعد هـــذا العرض التمهيدي السريع للمبادئ الأساسية التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي مفاهيم تتصل بمعنى البناء والأنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

---

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.
(2) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لأمثلة موجزة للموضوعات الانثرولوجية التى طبق عليها المنهج البنائى على اعتبار أنها موجزة الوصل التى تؤدى بنا إلى النظرة الفلسفية التى لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتى سنتعرض لها فى القسم الثانى من هذا البحث .

ب - فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالا فى علم الاجتماع وفى الانثروبولوجيا وهو أيضا من أكثرها غموضا (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتملة على نوع من النظام والمعقولية والاستقرار النسبى ، وإلا لتحول البحث العلمى إلى مجرد عبث لا موضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعنى مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسى لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضا بناؤه الخاص : فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هى من الواقع المدروس فى كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسيا معينا ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر فى تنظيم معين هو الذى نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هى تعنى فقط طريقة التنظيم manière d'organisation ، وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبيا ، بمعنى أن العناصر التى تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(1) GQIFıN Jean : op. eit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه فى حركة دائمة . فالأرض مثلا ثابتة فيزيقيا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ، حسب هذا المفهوم ديناميكية دائماً .

إذا كانت هذه هى النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكى دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستتر ولا شعورى كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فقد كتب عنه ليفى ستروس فى مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس فى « مقال عن الهدية » كان على يقين من أن التبادل «change» هو القاسم المشترك فى عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التى تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (فى الواقع) . فالملاحظة الامبيريقية لا تمده « بالتبادل » وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : عطاء وأخذ ورد «donner, recevoir, rendre» (1) ، ويستطرد ليفى ستروس فيقول : « إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقايضة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغى إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة فى الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والصعوبة هنا هى : هل هذه القوة لها وجود موضوعى كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فهنا مجاملات لفظية لها دور اجتماعى هو

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss», P. XXXVII.

نفسه الصور الذى تلبسه الأشياء المادية . ينبغى إذن تصور هذه القوة بطريقة ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولا بتحليل لغوى للغته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع هم ملك البناء أكثر من كونهم متملكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ الظاهرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزين والرقص والعناصر الأسطورية ، تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل النتاج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : إذا كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة ـ كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر فى اللغة ـ إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

---

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في التفسير صالح لعادات وتنظيمات أخرى بشرط المضى بالتحليل إلى درجة بعيدة » (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطريا . ولكنه نسق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات les schèmes conceptuels هي التي تجمل المادة والصورة ـ وهما مجردتان عن أي وجود مستقل ـ تتكاملان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صوريا كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسبما يرتئيه ، وذلك لأن لها وجودا خارجيا ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة essences transcendentales لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « l'intellect » أو عن نفس إنسانية هويتها غير متغيرة identique a lui-meme ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques». p. 50.

(3) LEVI-SXRAUSS : «La Pens e sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean ; «Le Structuralisme», p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذى للنسه كتنظيم منطقى يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول ليفى ستروس : « إذا كان من الضرورى أن تنظيم المحتويات فى الصور ، فإنه من الضرورى أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال فى الرياضة نجد أن كل صورة هى مضمون بالنسبة للصور التى تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننتقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير محددة critères limitatifs » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أى صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطقة والرياضيون ـ بواسطة التجريد المتعمق ـ يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرلوبونتى أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى النماذج الرياضية بل ونحلم بجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) . وفى الواقع dans le réel يوجد عملية تكوين عامة هى التى تحول الصور إلى بناءات وهى التى تضمن لها الانضباط

---

(1) LACROIX Jean : «Panorama da la philosophie Francaise contemporaine», p. 217.
(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.
(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتى autoréglage . هذه العملية هى عملية الموازنة le processus de l'équilibration . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقـــوة transformations virtuelles . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ماهو ضرورى لفهم التصورات العملية. فهو يشمل :

أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن une ouverture sur le possible .

أى أنه يشمل شرطى الانتقال من التـكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بالزمن (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح التفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند ليفى ستروس باعتبارهما شىء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البنـــاء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "كل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك إتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلأنه يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

---

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع ـ فى الطيف الشمسى ـ فى منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفى هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر ـ أصفر ـ أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم ـ استعد ـ قف) .

إن نسق الألوان ونسق العلامات لهما نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف نصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

(أ) الطيف الشمسى يوجد فى الطبيعة فى صورة متصلة .

(ب) المخ الإنسانى يرى هذا الاتصال فى صورة أجزاء منفصلة .

(ج) المخ الانسانى يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائى من نوع (+ / —) فيختار الازدواج (أخضر / أحمر) .

(د) عندما يتوصل المخ الإنسانى إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس+ / ليس —) .

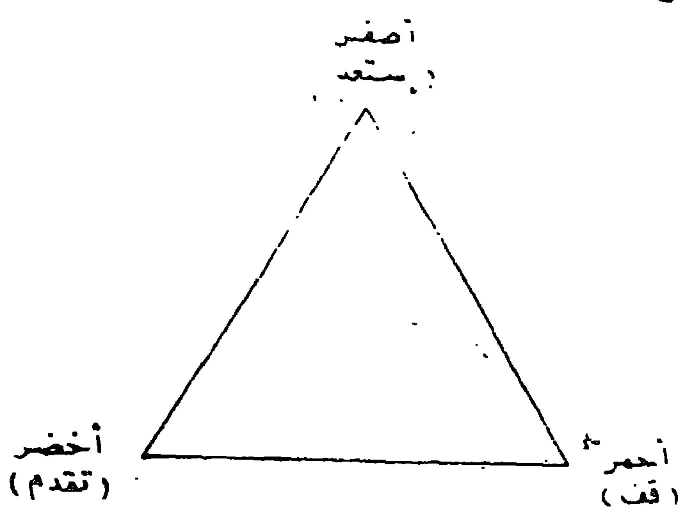
(ه) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعى الأصلى ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتاج الثقافى النهائى ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هى بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسى (وهى ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد فى الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافى يشمل نفس هذه العلاقات(1) . كما يتبين لنا أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين

---

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتى وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثال المفسر للمنهج البنائى ، رغم أنه لم يظهر فى كتابات ليفى ستروس، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » من أن « الأنثروبولوجيا فى دراساتها بالحقل الاجتماعى إنما تكشف عن تشابه فى البناء بين التفكير الإنسانى الممارس la pensée humaine en exercice وبين الموضوع الإنسانى l'objet humain الذى ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملا أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفى ستروس بمشروع الإلتقاء الاثنوجرافى projet de coincidence ethnographique . ولكن ، هل كانت بناءات ليفى ستروس تتصف دائما بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلى équipement interne والحال immanent للجانب الموضوعى l'objet ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هى بمثابة صراع أو مبارزة duel تحتفظ بمعقوليتها الباطنة والاساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفى ستروس على أنه

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(2) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسانى يبحث عن تقابل متمركز بين ضدين من نوع (+ / −) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . ومما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب « البناءات الاولية للقرابة » (٣) :

« ينبغى الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتغاير l'alternance والتقابل opposition ، والسيمترية La symétrie ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فانها هى المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كما أنها هى نقطة البدء لكل محاولة للتفسير » . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يفسره منطق ثنائى logique binaire .

ويعترف ليفى ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية structures de subordination وهى تنتج عن تصور للبناءات وأنماطها فى شكل هرمى يعلوه بناء البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب » " ordre des ordres ".

يقول فى كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » :

« إن الأنثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الافراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقى أو التفاوت الاقتصادى فإنه محدد أيضا بقواعده الخاصة به . وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهى على أى حال تؤثر فى بعضها البعض » (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures Elémentaires de la Parenté, p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن « ترتيب الترتيب » "ordre des ordres" ، فيدو أن ليفى ستروس قد توصل اليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التى قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير(١) .

وفى نهاية الفصل الخامس عشر من « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أن ليفى ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصورى d'ordre concu . أما الأولى فهى على اتصال بالواقع الموضوعى ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهى فضلا عن أنها تعيننا فى فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التى يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته فى كل منظم . والبناءات من النمط التصورى لا تتصل مباشرة بأى واقع موضوعى كما أنها لا تخضع فى تقييمها لأى تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فان البناءات من النمط التصورى تتصل بمجالى الأسطورة والديانة(٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر فى تدخل العقل الإنسانى الذى يجرد لكى يفهم . وفى حالة العلوم الوضعية فان التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أى هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذى يحمل إسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

---

(1) FAGES, J.-B. : op. cit., p. 55.
(2) LEVI-STRAUSS : «Anthroplogie structurale», p. 348.

وفى شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفى ستروس يقول باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظرى البحت أو الرياضى من الفيزياء هو فيها بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون محك الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقى la consistance ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج ملموسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج »(١) .

والأنموذج عند ليفى ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج بنائى ، أى خطة منطقية Schème logique يركبها الباحث إبتداء من الوقائع الملاحظة ويتولد عنها البناءات » (٣) .

غير أن ليفى ستروس يصرح فى كتاب الأنثروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج »(٤) .

ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهما يتكاملان فى حركة جدلية دائبة صاعدة وهابطة : فهى صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى هابطة من البناءات إلى النماذج المنغمسة فى الواقع التجريبى كما يشير بذلك النص الأخير(٥) . ونلاحظ هنا ظهور الإلتقاء الإثنوجرافى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائما فى كتابات ليفى ستروس

---

(1) BADIOU Alain : «Le concept de modèle», Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : «Claude Levi-Strauss ou la «passion de l'inceste»», Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفى تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص فى وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا فى موضع سابق . الأنموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur فى للبحث عن البناءات وفى اكتشافها . كما أنه فى نفس الوقت خطة لصياغة البناءات فى ألفاظ علمية[1] .

والأنموذج البنائى تنتظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة)[2] ، كما أن المنطق العلمى للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعورى ، علما بأن المنطق الأول والثانى يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل[3] . وخلاصة القول أن الأنموذج إجرائى دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبى ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé[4] .

وإذا كان تركيب الأنموذج يفترض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذى يشرع فيه العالم والذى يعتبر ترجمة للغرض الذى يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة الأنموذج فى ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور الواقع من نوع منطقى رياضى يصعب معه إدخال

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.
(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.
(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.
(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أي حال، ومهما كان من طبيعة الأنموذج فانه لا يستطيع أن يستوعب الواقع الإجتماعي كله، فالواقع الإجتماعي يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة ونماذج متعددة (٢).

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والأنموذج، يجدر بنا، من قبيل الاستعداد لمواجهة المشكلات الإنثرولوجية التي تناولها ليفي ستروس، أن نتعرض لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده.

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتناقضة. فرغم حرصه على تجنب أي تأمل ميتافيزيقي إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين لآخر. وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك. أما في « البناءات الأولية للقرابة » فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن العمومية والتلقائية l'universalité et la spontanéité أما الثقافة فقد كان تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم la relativité et la règle. فكل ما هو عام وتلقائي ينتسب إلى الطبيعة، كما أنه في الحقل الاجتماعي نجد أن كل ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة(٣). وفي المحاضرة الافتتاحية بالكوليج دي فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠)، يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هي ضرب من الأسرار. وسيأتي اليوم الذي يمكن

---

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.
(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.
(3) FAGES J.-B. : op cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الإجتماعية و « السر » الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المخ (١). وهنا تظهر الثقافة كنتاج للطبيعة. ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب ليفي ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال المتملكين والنساء المتملكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين المتملكات وبين أخوة وأبناء المتملكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢). وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البحتة التي تتلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣).

وقد كان هدف ليفي ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة (حسبما يدركها المخ الانساني) يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (٤). ومنهج ليفي ستروس لايقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لايبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلا ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجموعات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز La signification est différentielle . أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

نظم القرابة :

وقد رأى ليفى ستروس فى نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التى تطالب بالتقاء الجنسين ، وبين الثقافة التى تتدخل لكى تنظم هذا الإلتقاء . وكان ليفى ستروس يصرح فى كتاب « البناءات الاولية للقرابة » (٣) بأن كل ما هو عام Universel لدى الانسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينتسب إلى الثقافة ويتميز بالنسبية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهى أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعى) ، تنتسب إلى الثقافة ، وهى رغم ذلك تتصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هى : « منع الاتصال بالمحارم »

---

(١) عالم انثروبولوجى انجليزى (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté», P. 9.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 159.

Prohibition de l'inceste . وقـد حاول ليفى ستروس فى كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل هـذه المسألة التى طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر فى نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) . فالتفسير الطبيعى الذى نجده عند أمثال Westermarck الذى يتحدث عن نفور غريزى من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذى يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعى غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافى يكشف فى المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع . كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع فى مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافى ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الاساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو فى مفترق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته فى المجتمع هى ضمان توزيع النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لكى يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre «Lévi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففي الوقت الذى لا أسمح فيه لنفسي بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتنازل عن امرأة لكي تكون بالتالي صالحة لي »[1] . إن هذا المنع هو الذى يضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة échange : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد الصعاب على أرض الولاء أو المنافسة »[2] . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا (في الطبيعة) سنتمكن من اكتشاف النسق la système . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة échange إلى المبادلة réciprocité باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذى يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننتقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي Organisation dualiste : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من عداء سافر إلى ألفة ومحبة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع[3] . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كمؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين Codification لمبدأ المبادلة Réciprocité . وكانت عادة الاثنولوجيين أن يفترضوا أولا وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

---

(1) Ibid., P. 64, 65.
(2) Ibid , P. 63, 64.
(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستنتجون وجود زواج قائم على الاختيار من النصف المخالف . أما ليفي ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا النوع من الزواج وجـــد أولا أما التنظيم الثاني فيهدف إلى أن يكيف له النظم الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة un rapport immanent منظمة لها معقوليتها الداخلية sa rationalité interne دون أن يكون لهذه الأولوية أي وجود سابق في الزمن . ونحن هنـــا بصدد خصائص منطقية حالة لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يختبيء في لاشعور بنائي .

إن « الخلفية لعطائية للتبادل Réciprocité ، باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما تفسر التبادل echange ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناءات طبيعية »

« forces » ou « structures naturelles »

يقول ليفي ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم ركيزتها العامة ، فلابد من الرجوع إلى البناءات الأساسية للنفس الإنسانية »(١) .

ويشرح ليفي ستروس بناءات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة la réciprocité ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التي بفضلها يزول التقابل بين الأنا والغير .

---

(1) Ibid., P. 88.

٣ ـ الصفة التركيبية للهدية le caractère synthétique du Don .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدى له ، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب اللاشعوري للنفس هو الذي يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعوري الذي أظهر المقايضة هو نفسه الذي أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجي ex gamie واللغـــة لهما نفس الوظيفة الأساسية : وهي الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفى ستروس على اعتبار أنه قرين للأنثروبولوجيا ويكون معها علما واسعا للاتصال Communication (٣) .

وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يصرح ليفى ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى تقابل تضايفى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

d'ux couples d'oppositions corrélatives (٤)

ومن هنا فإن نسق القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة . « إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط » .

---

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565..

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وبهذا الصدد يذهب Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردها إلى شروط التفكير الرمزي (١) .

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بنسبته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الانثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اثنولوجية تعثر أمامها الانثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالخال(Avunculat). إذ لوحظ أن الخال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحيانا يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحيانا يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لابد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالخال ليس خالا إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الاخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

---

(1) SIMONIS Yvon ; «Lévi Strauss ou la «Passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحارم Prohibition de l'inceste كما سبق أن بينا ، فإن لنا الحق أن نتساءل : لماذا اختار مجتمع معين نسق معين للقرابة دون غيره ؟

يزعم أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ، ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا إذا اعتبرنا ما حققته من نتائج في تفسير الأساطير (١).

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف اللغات (٢). و « أن الثقافة هي المجموع الانثوجرافي الذي يقدم ، من وجهة نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى des écarts significatifs » (٣). كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف سطحي يشبه Niels Bohr باختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة الفيزيقية (٤).

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات Un ensemble d'opérations تهدف إلى أن تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

---

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z 1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة des écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthrpologie structurale», P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ; «Eloge de la philosophie», P. 163.

بعلاقاتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها فى نفس النسق . وليفى ستروس لا يشذ عن ذلك فى دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلقة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن احتوتها البنائية فى نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليفى ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الانثولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائى التى هى جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هى اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la realité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب « اللا منطقية » ، فأقاموا وحدة « مصطنعة » تحت إسم « الطوطمية » ووحدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هى المطابقة identification بين كائنات انسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التى تربطها القرابة بألفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليفى ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يهتم لها الفنان كما أنها قد تدخل فى نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهى

---

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui», P. 25.

(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss», p. 63.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا فى ذهن الأثنولوجى فقط(١) .

ويرى لبفى ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المنهج واكتشاف « المولد المنطقى » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » ينبغى أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

أن المنهج التحليلى الذى يقترحه علينا ليفى ستروس يتكون من :

١ – تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ – عمل جـــدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . Tableau de permutations.

٣ – يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيباب أخرى ممكنة Combinaison possible parmi d'autres .

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها Modes d'existence ولا تسمح بالخلط بين المفهومين .

---

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Tot·misme aujourd' hui», P. 14.
(2) Ibid., P. 18.

فالطبيعة تشمل أصناف وآحاد Catégories & Individus

والثقافة تشمل جماعات وأشخاص Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتى :

الطبيعة	اصناف (١)	اصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	اشخاص (٣)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جـــدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية . وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحيـة والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن ليفى ستروس ينتقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فان التشابه يمكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نعنى :

— أنه لا يوجد حيوانات تتشابه فيما بينها .

---

(1) Ibid., P. 22, 23.

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .
- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غــير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .
- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضا .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف(١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بنى جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكائنات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولا منطقياً ييسر الانتقال مجازا من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الاصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [أزدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلا من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفى خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم» يصرح ليفى ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه فى البنية homologie de structure بين الفكر الانسانى وبين الموضوع الذى ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفى ستروس من هذا تكاملا بين المنهج وبين الواقع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلمى والواقع الملموس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفى ستروس يستبعد أن يكون « البدائى » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفى ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) .فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التى استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر منا غرابة . وهى إن بدت غريبة فلأن المجتمع البدائى محدود الإمكانيات التكنولوجية ، وهى لذلك تكون أكثر ظهورا فيـــه ومن ثم أكثر غرابة . إن الانسان البدائى قبل أن يطور لغـة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « فى ذاتها » كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يختص بتصنيفات إعداد الطعام وهى تصنيفات Catégories تتصل بأشياء موجودة « فى ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طيبة فى الأكل بل وفى التفكير أيضا .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية « السابقة على المنطق » عند ليفي بريل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالاحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس .Logipue du Sensible

منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النيء والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلا) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+/ −) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الاشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية "La pensée sauvage" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ « الفكر المتوحش » . صحيح أن هذه التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجي أو وحشي أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لا يعني أي صفة حلية . فالعلاقة بين التفكير « البدائي » و « المتحضر » هي علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة إختلاف في الدرجة أو في النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون « تفكير الفطرة » استناداً إلى مايلي :

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 130.
(2) CRESSANT : «Levi-Strauss», P. 67.

١) استعمال لفظ Sauvage فى اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التى تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهى عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

٢) ليفى ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées فى مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والانثروبولوجيا »(١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée

٣) يرى ليفى ستروس أن الإنسانية قد أكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومهما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائى الذى تولد عنه الفكر ، والذى تكشف الباحث بفضل توغله فى أعماق الثقافات على نحو مايظهر فى مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحد » .

وقد كتب ليفى ستروس فى إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » لاأقصد نسبته إلى أى إنسان أو لأى حضارة ولا يعنى أى صفة حليه أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبديهيات اللازمة فى وضع تقنين pour fonder un code يسمح —

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(2) LEVI-STRAUSS : «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن نترجم مافى نفس « الآخر » إلى ما فى نفوسنا والعكس (١)

«Traduire "l'autre" dans le "notre" et réciproquement»

وترجمة ما فى نفس الآخر إلى ما فى نفوسنا يعنى أن « التركيب اللاشعورى يضعنا فى تطابق مع صور النشاط العقلى هى لنا وللغير فى نفس الوقت » (٢). ففى الوقت الذى تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور فى أعماق ذاته ، وذلك فى نفس الوقت الذى يشرع فيه فى الكشف عن اللاشعور الجمعى (أو البنائى) للمجتمعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفى ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفى ستروس أن أحد الزعماء فى الشعوب التى درسها يقول : كل شىء مقدس يجب أن يوضع فى مكانه ، ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسى من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شىء بالنسبة لفئته أو لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة كما أن المتنفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من جسمه بسائل معين . وهو عمل دقيق يقتضى تركيز الإنتباه ومراجعة مستمرة ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدو منظما .

(Fages : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 67).

الحديث . « فنسبة السحر إلى العلم هى كنسبة الظل الذى يتقدم الجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملا تماما مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملا »(١) . وهذا النسق يسميه ليفى ستروس تارة منطق المحسوس logique du sensible وتارة أخرى علم الملموس science du concret . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفى ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر(٢) .

ويقارن ليفى ستروس بين الهاوى والمهندس فى محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العملى . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة étendu ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع فى حسبانه ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء فى إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، فى المجال العملى (التقنى) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، فى المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن الهاوى و « البدائى » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه « البدائى » يحتل مكانا وسطا بين الصورة الحسية image وبين التصور(١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عندالمناطقة بأن له مفهوماً وماصدقاً ، فإن الرمز قلما لايقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى(٢) . ومن ثمة يظهر المفهوم والماصدق ولكن لاكوجهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة ومتماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية إلا أنه معمم généralisatrice أى علمى scientifique(٣) .

مما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح بأن يكون « التفكير البدائى » مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم الملموس . ذلك لأن المبادىء العامة للتفكير الإنسانى هى هى ، وقد طمستها لدينا مظاهر الثقافة المصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

---

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) «Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports succéssifs avec d'autres etres». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى opérer un découpage binaire قوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+ / —) .

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائما على مستويين هما منطق المحسوس والأسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين النقطتين :

النيء والمطبوخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف Classificatrice يستخدم قوائم تجريبية des catégories empiriques مثل نيء ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلوق ، و « كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل oppositions ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية » (٢) . إن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائما المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق المسلوقة تخصص للمرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

---

(١) هذه المؤلفات هى :

أ ـ النيء والمطبوخ «Le Cru et le Cuit»

ب ـ من العسل إلى الرماد «Du Miel aux Cendres»

جـ ـ أصل عادات المائدة «L' Origine des Manières de Table»

د ـ الإنسان العارى «L'Homme Nu»

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Triangle culinaire», in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادفة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة L'Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المسلوق يعيش فترة أطول من المشوي وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوي سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المسلوق غذاء شعبي نجد أن المشوي هو غذاء أرستقراطي »[1] .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالميا Universelle مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطهي على الأقل بعض أصناف طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النيء ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النيء ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي »[2] . ونلاحظ أن التقابل الثاني الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس[3] أن المشوي يوضع إلى جانب الطبيعة أما المسلوق فإلى جانب الثقافة[4] . ذلك لأن المشوي يطهى مباشرة أما المسلوق فهو يتطلب إناء وماء . والإناء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوق

(1) Ibid., P. 23.
(2) Ibid., P. 20.
(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت المطبوخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الاشارة فى المشوى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للمدعوين أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفى ستروس أن المشوى - فى أمريكا - مرتبط دائما بالحياة فى الخلاء بين الأحراش ومرتبط أيضا بجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية وبجنس الأناث . كما لاحظ أيضا أن الطهى المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المشوى فإنه يصحبه فقد وهدم . الأول يذكر بالاقتصاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرستقراطى والثانى شعبى .

وفى مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفى ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى فى الجماعه يمثل لغة تترجم لاشعوريا بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين إما يتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسمولوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفى ستروس من « منطق الأسطورة » عنوانا شاملا لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسيج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

---

(1) CRESSANT ; «LEVI-STRAUSS», p. 125

وبين أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية يظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفي ستروس « إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كوامن العقل les enceintes mentales ، ورد المعطيات التي تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مختبئة تحت سراب الحرية »(٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القـــرابة والطقوس والأدعية الطوطمية des appellations totémiques قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية les contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك « لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا المظهر الجزافي arbitraire الذى تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذى يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذى قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذى لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن إنخراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التي تخضع

---

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبـــدأ بمنطق الإحساسات Logique des sensations ومنطق الصور Logique des formes ومنطق العلاقات Logique des relations .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18.

لما الأشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى فى إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة فى جميع مجالاتها»(١) .

ويرى ليفى ستروس أن العالم الذى يتعرض لدراسة الأساطير يتبغى أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير(٢) :

١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعى) .

٢) التفسير القائم على أعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

٤) التفسير القائم على التحليل النفسى وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة فى اللاشعور الجمعى للمجتمع البدائى .

ويرى ليفى ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزافى arbitraire والفياض foisonnante فإنها تتشابه فى جميع أرجاء الارض(٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد تضمنا محاولة جديدة فى

---

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale" , P. 228-230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهي المحاولة التي تعتبر الأساطير نتاجاً مباشراً للتفكير الإنساني . يقول ليفي ستروس : «إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل النفس الإنسانية وفي غفلة منها »[1] .

" Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu " .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفي ستروس . وسنعرف سلفاً أنه تختلف تماماً عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة من الضغوط التي ينصاع لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحـــدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة »[2] . واللاشعور عند ليفي ستروس أيضا « هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية »[3] ، وهو الذي يمكن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائماً ، أو على الأصح فانه غريب عن الصور كغرابة المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية علي عناصر تأتي من

---

(1) LEVI-STRAUSS : " Le Cru et le Cuit " , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss (par Eliseo VERON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers Internatiónaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970).

(3) LEVI-STRAUSS . " Introduction a l'oeuvre de Mauss " , p. XXV.

الخارج ...»(١).

اللاشعور إذن هو القانون الصورى للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم القرابة أو صور الحياة الاقتصادية أو الأنساق الرمزية(٢).

ورغم أن هذا المفهوم اللاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث فى الفكر البنيوى لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

١) انبهر ليفى ستروس بالأسطورة تماما كما انبهر فرويد بتفسير الأحلام . ففى الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون فى البحار وأيضا فى أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال فى الأحلام .

٢) كان موقف ليفى ستروس مما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذى توحى به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هى ضرب من الحلم الجمعى يكشف تفسيره عن معنى مختبىء تماما كما هو الحال فى الأحلام عند فرويد .

٣) كانت نظرة ليفى ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقنعة تهدف إلى حل تناقض معين فى المجتمع «البدائى»(٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد.

٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى فى إختراع أساطيرها عند

(1) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, “ Ethnologie & Histoire ” , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 254.

ليفي ستروس ، فإنها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ، فكلاهما يفكر في الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين ليفي ستروس وأصحاب التحليل النفسي فيما يلي :

١) اللاشعور عند ليفي ستروس هو مقولة الفكر الجمعي Une catégorie de la pensée collective أما عند أصحاب التحليل النفسي فهو مضمون فردي أو جمعي (١).

٢) اللاشعور الجمعي عند يونج ، ملىء برموز وأشياء رمزية هي منه بمثابة القوام « Substrat » ، أما وظيفـــة اللاشعور عند ليفي ستروس فهي رد الأشياء إلى طبيعتها أي إلى النسق الرمزي الذي لولاه لما كان الإتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولية هذه الأشياء (٢).

٣) نقطة الضعف في مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج الأسطورية les archétypes دون النظر إلى السياق الذي يحتويها (٣) ، بينما عند ليفي ستروس فإن التفسير يكون بالتمايز . La signification est différentielle. أي بتمييز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(2) Ibid., p XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie structurale», p. 230.

وإلى جانب إهتمام ليفى ستروس بالسياق الذى يحتوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يهتم بالمضمون ، إذ أن « حقيقـة الأسطورة (عنده) لا تتمثل فى محتوى متميز . إنها تكمن فى علاقات منطقية مجردة من المحتوى » (١)، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغـة أن يكتشف قواعدها اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوى(٢). وعلى سبيل المثال إذا جاء بالأسطورة أن النسر يظهر لنـا بالنهار والبومة أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن النسر هو بومة نهارية وأن البومة هى نسر ليل ، وهـذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين النسر والبومة من ناحية ، بإعتبارهـا طيور جارحة ، وبين الغراب من ناحية أخرى بإعتباره غير جارح . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين البومة والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على إعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) ... وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل التحليل إلى ألفاظ تقابل تمثل باقة من العناصر المتمايزة .

un «faisceau d'éléments différentiels» (٣).

هل لنـا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميرلوبونتى مع ليفى ستروس فى « أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما تفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le Cuit», P. 246.

(2) LACROIX Jean : "Panorama de la philosophie Francaise Contempo raine", p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماما كمحاولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية »(١). غير أن الأساطير عند ليفى ستروس يمكن أن تعنى شيئا واحدا وعاما : إنها تعنى النفس التى صدرت عنها والتى صاغتها بالاستعانة بعالم تشكل هى نفسها جزءا منه. ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هى التى تفسر بعضها بعضا أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ليفى ستروس يجدون فى البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائى لها ، فإن ليفى ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التى وردت عنها ، ويضعها جميعا فى الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائى (٣) . ولعل السبب فى ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التى وردت عن الأسطورة كالآتى :

لنتصور إنسانا « أ » يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر «ب» يكاد يبعد عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضا أن المكالمة قد تأثرت بعوامل أخرى

---

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات ألخ . إن الشخص «أ» باعتباره ذا خبرة ، لن يبعث برسالته مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملا في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك إحتمال أن تصل إليه هذه الرسائل الصوتية مشوهة . غير أنه بجمعها ، وبمقارنة ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث «أ» إلى «ب» كانت تضيع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن الأنموذج الكامل الذى تلقاه « ب » سيكون عبارة عن تسلسل توافقى « série d'accords » يماثل التوزيع للوسيقى كالآتى : (١)

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

ويقترح ليفى ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تتابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الإمكان مكونة من موضوع ومحمول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفا خاصا حسب موقعها فى رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التى تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى mythème . وفى هذا يلجأ ليفى ستروس للمقارنة بورق اللعب الذى ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال .(٢)

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss", p. 92.
Voir également : «L'Anthropologie Sructurale», p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie Structurale", p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبحث من أخته أوربا التي اختطفها زيوس			
		كادموس يقتل المارد	
	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا		
			لابداكوس (والد لايوس) أعرج ؟
			لايوس (والد أوديب) أشول ؟
	أوديب يقتل أباه لايوس		
		أوديب يذبح أبا الهول	
			أوديب تورمت قدماه ؟
أوديب يتزوج جوكاست			
	ايتوكل يقتل أخاه بوليفيس		
أنتيجون يدفن بوليفيس (أخاه) .			

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أي يشتمل على جمل ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.

«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحدرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للعمالقة المتوحشين وفيه رفض لأن يكون الإنسان إبن الطبيعة أو إبن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان إبن الأرض أو إبن الطبيعة بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماه) .

بين العامود الأول والثانى يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين الثالث والرابع .

وكان ليفى ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطورى ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجيا(٢). وفى هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته الجبارية التى قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض ، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذى يتمثل فى ضعف الإنسان بدليل إصابته بعاهات الأرض. فأوديب تتورم قدماه ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

---

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل العمالقة ، وبالتالى هو ينتسب الى ماوراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248.

وسنعرض الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كمثال آخر للتحليل البنائي للأساطير (١).

« يحكى أن ساحرة كانت تدلس بدم طمسها نبات الكاراجوانتا Caraguanta ثم تقدمه طعاما لزوجها (نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بدايتها) ونتيجة لذلك إضمحلت قوى الزوج وبدأ يتعثر في مشيته وأصبح يفتقر إلى الرغبة في العمل. وعندما أخبره إبنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئاً للانتقام وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل في الأحراش . وبعد جهد مضنى في الغابة سمعت له طرقعة مداسه ، إكتشف خلية النحل أسفل شجرة ، وقريباً منها كان يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطاً من العسل وأجزاء من لحم وبطن الثعبان . وبمجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط شعرت بحساسية أدت إلى أكلان في جميع أجزاء جسمها · وبدأت تحك جسدها وتهدد زوجها بالفتك به والتهامه . هرب الرجل وتسلق شجرة يعيش بداخلها أسراب الببغاء ، وهدأ زوجته بأن رمى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد الببغاء . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، إنتهز زوجها الفرصة وهرب في إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تفادى هذا الكمين فوقعت الزوجة في الحفرة وماتت. أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب. وبدافع من حب الإستطلاع جفف الزوج أوراق هذا النبات في الشمس ، وفي المساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه ، ومنذ ذلك الحين عرف الإنسان التبغ » .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القـــارىء أو للمستمع لهذه

---

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. I08.

الأسطورة . ولكن ليفي ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطعة موسيقية هو أمر شخصي بحت لإعتبارات كثيرة(١). فى اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللموسيقي يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للمخ الإنساني هو الذي يعول عليه فى الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة الميثولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمعقول وما يلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن « هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وتترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة ».(٢)

وإذا انتقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سالفة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات ترتبطها أنساق تقابل مثل :

. تقابل بين المرأة « منفرجة » فوق نبات الكاراجواتا وبين المرأة « منغلقة » تحت نبات النبع .

- تقابل بين حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الداء وبين معرفة المرأة بعلتها مباشرة .

. تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة فى هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فناً ، إذ أنها إذا قدمت السم فمن دم طمثها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النيء (الأسطورة

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et Le Cuit», p. 22.

تلتقي بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكدح ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكي يزج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية نصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نتساءل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يميل إلى التسليم بأن اكتشافاته تتصل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تركت إلى نوع من الدوجماتيقية . ونسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى العسل للدلالة على السائل المنوي ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن نسقا استخلصناه من شعوب تمتد من فنزويلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذبه ، فإن هذه الحالة لاتكذب تفسيراتنا وإنما تثريها ببعد إضافي »(١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر ليفى ستروس بقصور معين فى منهجه ويظهر ذلك فى قوله : «... إنى لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إنى مستعد للإعتراف بأنه يوجد فى مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد إخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية للقرابة » يؤدى إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج . وإذا أدى كتاب « النيء والمطبوخ » وكتاب « من العسل إلى الرماد » إلى فهم أفضل لإحدى الأساطير فإنى سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتما التسليم بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية ».

وسنحاول فى الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا البنيوية من مكانة علمية حقيقية كما سنلقى الضوء على ليفى ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

(١) رفضه الفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .

(٢) التأرجح بين العلم والفلسفة .

(٣) إعتقادات بسيطة .

(٤) ليفي ستروس كعالم .

(٥) ليفي ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنط

موقف ليفي ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية



ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن ليفي ستروس يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية،[1] كما يرى أنه يثير الإعجاب بأصالة وجسارة منهجه.[2]

وليفي ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس، كما أنه يرفض الانتماء إلى الفلاسفة.

وكان سارتر قد وصف ليفي ستروس بأنه حسى esthète وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل النمل.[3] ويرد ليفي ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذي ينتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا.[4]

وفي الفصل الأخير من كتاب «الإنسان العاري» يقول ليفي ستروس: «إنني أرفض مقدما أي تفسير لموقفي يأتي من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها، اللهم إلا بعض

---

(1) LEACH Edmund: «Lévi-Strauss», p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p.: «Critique de la raison dialectique», Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS: «La Pensée Sauvage», p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقنى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست فى هذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أبحاثى لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنى سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تساهم الا فى التخلى عما يسمونه اليوم فلسفة .(١) »

رفضه الفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفى ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها فى جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مادرسه ليفى ستروس من الفلسفة فى هذه الجامعة لم يكن مما يشفى غليل الطلاب فى ذلك الوقت (٢) ، فالمذهب العقلى المثالى كان هو السائد فى مناهج الدراسة . (٣) ، وسنرى فى الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من انجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه ، فيتجه بالفلسفة إلى تبرير الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفى ستروس فإنه فى نص يرد بكتاب « الآفاق الحزينة » يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للموضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلمت فى السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص فى أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقدم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : «Sartre», (Seghers, 1966). p. 7.

ثم تهدم هذه التبريرات بواسطة Les justifications du sens commun ، التفسير الثاني ، وأخيراً برفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هذه التمرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير ..

« إن قصور هذا المنهج ليس ناجما فقط عن أنه يقدم حلا أوحدا Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائما ... » .

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات الظنية Les théories les moins adéquates كي نرتقي منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذي استحوز على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدريج عن الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات » (1).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف في نظر ليفي ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (2) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول « إننا مع احترامنا للفينومينولوجيا السارترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة انطلاق وليس نقطة وصول » (3).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويصرح في موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تثيرني لأنها تفترض اتصالا continuité بين الواقع والمعاش le vécu . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملا ومفسراً للمعاش . وقد تعلمت من أحبائي الثلاث أن الانتقال بين النطاقين يتصف بعدم الاتصال discontinuité ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي أولا أن نستبعد المعاش على أن نعيده بعد ذلك في تركيب يخلو من الاحساسات Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité» (١)

إن القارىء لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بجفاء ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بللور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أني بصدد تطبيق طرائقي في ميدانهم » .

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين ـ تمتعوا مدة طويلة ـ بميزة خاصة أعطتهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يذعنوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتطاول إليها يد الفلسفة (٢) » .

---

(1) LEVI-STRAAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967).

التأرجح بين العلم والفلسفة :

ومهما كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليفي ستروس والتي سنتعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لاينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع « حقيقي » "réel" ، فإن كلمة « حقيقي » هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . [1]

ونحن نميل إلى تأييد بيير كرسان [2] Cressant في أن ليفي ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

أ) في أحاديثه وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على إعتبار أنها تنتسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو مايعطينا الحق في التحدث عن علوم الانسان [3].

ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضا المسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن [4].

---

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ، وإذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي « مجموعة أبحاث تحاول أن تصبح وضعية » لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :

« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً لمدرسة فكرية ، فلابد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم اللافلسفة l'antiphilosophie التي ترتكز عليها جميع البنائيات tous les structuralismes » (١).

وقد أثارت هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية نفسه لم يكن راضيا عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاري » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ، فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في خاتمة « الانسان العاري » » .

---

(1) DOMENACH J.-M. : «Le requiem structuraliste», (Esprit, Mars, 1973);

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme Nu», Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العارى » هو آخر ماظهر من المجموعة الميثولوجية التى بدأها ليفى ستروس سنة ١٩٦٤ والتى تضمنت أربعة مجلدات.(١) كما كانت خاتمة « الإنسان العارى » هى بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حد تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تمخضت عن بعض « الاعتقادات البسيطة » . (٣)

غير أن الفلسفة لاترعى فى أرض حرثتها البنائية . فصاحب الأنثروبولوجيا البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان أو مصيره . كما أنه لا ينبغى أن نتوقع منها أى مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا أو أى مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التى تحتضر »(٤).

ويصرح ليفى ستروس فى نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل ما عرفته حتى الآن . فهى تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن كشفها مجرد وصف الظواهر التى تبدو للناظر وكأنها متناثرة بدون تنظيم » (٥).

وعلى عكس ماجاء فى العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

---

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير تحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نتساءل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم بالنسبة للإنسان وبالتالي تقترب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلميـــة بليفي ستروس إلى إقصاء الشعور la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر الطبيعية ، إلا أن افتراض تغيبه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو مثير للدهشة .

غير أن ليفي ستروس يصر على أن الشعور هو « العدو السرى لعلوم الإنسان » .

« وقد نجحت الفلسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجينة في دائرة لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا آخر ، أي أنها وضعته أمام ظواهر إنسانية . وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن إعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور (le sujet) في ثوب جديد » (١).

وكان ليفي ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية في البحث ، وكان يقول عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor ». وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢)؟ ثم ألا يعني تحرير كل هذه الأفكار بأسلوب شاعري يبتعد من أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

واذا كان ليفي ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير المادي « la pensée froide » البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنعه من التصريح بأن الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما في الموسيقى والأدب من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفي ستروس يدخل الشعور والذاتية دون أن يدري . وهو لكي يدلل على ذلك يستعين بعبارة وردت في خاتمة « الإنسان العاري » يقول فيها ليفي ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالي الصارم للأساطير ، وبعد أن اثبتنا إليها صفة الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة والإنسان » (٤).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس فى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجة عند ليفى ستروس ينبغى ألا تهتز فى نظر كثيرين فنحن الآن بصدد « إعتقادات بسيطة » (١).

ويمضى ليفى ستروس فى إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطته هو نفسه (٢) » . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليفى ستروس لا يسهم فقط فى إتجاه الذاتية ، وإنما يبتعد تماما عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إنصافا للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث ليفى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشتملته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا الكم الإثنولوجى الهائل الذى يمثل ثقافات وطنية فى العالم الجديد لن يتمكن من النفـــاذ إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلا ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهمهم الأمر مباشرة . فعلماء

---

(1) PANOFF] Michel; «Lévi-Strauss»; tel qu'en lui-même»; (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يمسكون بالصورة ، والإثنولوجيون يمسكون بالمضمون »(١).

« إنى خير من يفهم « رباعياتى »(٢)، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبتعد هى الآن لتكون جزءاً من ماضى(٣).

مما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليفى ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه فى ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون.

أما عن المضى فى إتجاه الذاتية والذى رأى فيه كل من دوميناك وبانوف خروجا على مقومات الاتجاه البنائى ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفى ستروس يقرر فى مطلع خاتمة « الإنسان العارى »(٤) أن كلمة « نحن » التى حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط ، بسبب التواضع ، بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة فى أن تنتظم « الأنا » فى « نحن ».

أما « الأنا » التى ظهرت فى خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليفى ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق فى أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« اذا كان للأنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما تكون قد انتهت من عملها الذى يحتم استبعادها ، عندئذ يمكنها بل ينبغى عليها أن تلقى على هذا العمل

---

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الاشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف الى التعليق على عمل منتهى . فالمحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق فى أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه »(١) .

لیفى ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا فى القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيرا كافيا لا يلجأ الى أى واقع خارج النسق . فالمعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة الحالة للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن للموضوع يحتوى على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتصل بالعلاقة بين النفس العارفة والشىء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليفى ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح فى مرحلة قادمة من هذا الفصل.

أما التحليل النفسى ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذى ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة المغزى Catégorie du Signifiant ، فإن ليفى ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتمى به الشعور أو (الذات) le Sujet .

وفيما يختص بالمشكلة الثانية فى العلاقة بين النفس العارفة والشىء المعروف

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

فيمكننا الإستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ للستر النسق . يقول :

« إن البنائية الأصيلة تحاول أولا أن تمسك بالخصائص الأساسية لأنماط معينة . وهذه الخصائص لا تعبر عن شيء يكون خارجا عنها . وإن كان ولابد أن تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الإتجاه نحو جهاز المخ منظوراً إليه كشبكة ، حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات »(1).

وإذا كانت « الخصائص الأساسية لأنماط معينة » ينبغي أن يمسك بها في ذاتها دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فا القول في هذا العنصر الموجود خارج النسق المدروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمل ؟

وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص » يمكن أن تمتد إلى التنظيم المخي organisation cérébrale ، فلنا أن نسأل (2) : هل هذه الشبكة المخية Ce réseau cérébral هي من نفس نمط الأنساق المدروسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشبيه شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?.
هل هو مختلف عنه ؟ ? Est-il différent ولكن ما البعد الذي نرجع إليه في هذا الإختلاف تاريخيا وعقليا ؟

إن هذا الغموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعته أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

---

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية»(١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه فى هذه الأنساق . فالشيء يدرك الشبيه ، والشيء يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء فى النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعاً آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض فى موقف ليفى ستروس ، فالشيء هو نفسه وغيره فى نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو فى الحقيقة ما يعوق ليفى ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أتت الرغبة فى الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن أين أتت القوة لتنفيذها ؟ وثانياً ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التى تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصاً وأن ليفى ستروس بصدد أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) l'esprit perdu et retrouvé.

أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور « لا تختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل معه » ، أى إذا إعتبرنا « أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته »(٣) ، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟ وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليفى ستروس فلا أقل من أن يعطى لنا الحق فى توجيهها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu», p. 563.

كان هدفى فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية «Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit de comprendre comment fonctionne lesprit des hommes »(١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هى فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن بوسعه أن يتعرض لها لأنه وإن كان « يلمح المنظر الفلسفى من بعيد إلا أنه يفضل التحول عنه إلى الطريق الذى رسمه لنفسه مسبقا »(٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع Pierre Cressant « إن الإقتصار على دراسة الإنسجام الداخلى للنصوص معناه إخراج ليفى ستروس من أرض الإثنولوجيا بحيث يفضل أن يكون والدخول به إلى أرض الفلسفة »(٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفى ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على أن كتاباته عسرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية ، كما يتفقون كذلك على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المحير(٤) Une complexité déroutante .

ومهما يكن من شىء فإن ليفى ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو الذى تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر فى نظرته للإنسان والعالم .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165, Jan., 1967», p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفى هذا يقول إدموند ليتش :

« لا يجب أن ننسى أن ليفى ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. إنه فى أغلب الحالات يتصرف كالمحامى الذى يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذى يبحث عن الحقيقة »(١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذى يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعى الحقيقى للكائنات الانسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفى ستروس هى فرع من السيميولوجيا Séméiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقى الداخلى لمدلولات الرموز (٣). فأنساق الزواج فى المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقى عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفى ستروس أنه ينبهر بالكمال المنطقى « للأنساق Systèmes » لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفى هذا يقول ليتش Leach :

« إن الحجج المنطقية التى تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقرابة » كانت توضح وتؤيد بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفى ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها »(٤).

---

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجى تعنى العلم الذى يدرس دور الرموز فى الحياة الإجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss», p. 151.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم » قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .

« وقد كان يبدو لليفى ستروس أنه قادر على أن يجد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالى فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هى مقبولة طالما أنها تتمشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التى تسير على عكس النظرية »(١).

وقد أخذ على ليفى ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة فى نسق رياضى صارم. وهو ينسى أن الرموز التى يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائى تكون مشبعة بقيم التحريم sont lourdement chargés de valeurs tabous . وليس معنى هذا أن نتائج ليفى ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريده هو . وليفى ستروس يستهدف التوصل الى أن بناء التفكير « البدائى » ثنائى binaire فى بحوثه ، وهى النتيجة التى توصل اليها جاكوبسون فى علم اللغة . واذا صح أن المخ الانسانى يميل فى جميع المواقف الى إجراء فصم ثنائى opérer un découpage binaire إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر اليه ليفى ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس فى نطاق قواعد محددة أملتها الوظيفة الرمزية la pensée s'aliène dans des codes فيخشى من أن يؤدى هذا فى النهاية الى تفكير لا يفكر une pensée qui ne pense pas (٣). وفى كتاب « الآفاق الحزينة » يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية :

---

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

« إننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة سنتوصل إلى المبادىء العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن تخدمنا هذه المبادىء فى إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعنا نحن هو الوحيد الذى يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفى ستروس يتصف بأنه خيالى visionnaire وهى صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعى كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقى أو النفس هو الهدف الرئيسى للجيولوجى وعالم النفس ، فإن ليفى ستروس يبحث فى الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هى « نماذج مصغرة » لما هو أساسى لدى الانسانية . كما يعتبر أن بناءات التفكير « البدائى » تظل حاضرة فى أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التى توجد بها فى أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفى ستروس كان يتحفظ جيداً عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففى الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هى كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجى لأنها تتميز بالثبات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجى عليها لأنها « فى التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة فى منهج ليفى ستروس . فهو يقرر :

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : «op. cit., p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.

« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب للبنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقرية » (١).

وقد كان النقد الذى وجهه بول ريكير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة فى تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث بحالها الهنود الأمريكيون وهى بهذا أهملت الأصول السامية والاغريقية والهندية التى أنبتت الفلسفات والديانات بل وكانت هى الأصل فى الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفى ستروس يسمح بأن تنسحب نتائجه على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر فى دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمى على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التى أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كى يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفى إذن فى التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدى إلى دوجماتيقية طالما أثارت ليفى ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفى ستروس فى خاتمة كتاب « الانسان العارى » يقرر أن تفسيراته قد إحتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره للأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة فى دراستهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣). وهو

---

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». 572.

بدأ قد خلع رداء العالم فى نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المنشقين عليه أخذ تعدى بكثير عدد الاتباع . يقول أحد المنشقين :

« إن من أختار أن يكون أنثرولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستنشق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : دعنا نفترق ، فقد أصبح الوقت مناسبا »(١) .

ومهما كان من قيمة هذه المآخذ على منهج ليفى ستروس ، فينبغى الاعتراف مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية Operationnelle .

« فإذا تمكننا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأنثروبولوجية من الوصول إلى لمحات apércus لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللمحات تلقى الضوء على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية . واسمحوا لى أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا فى مناسبات عديدة » (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دوميناك أن ما كتبه ليفى ستروس فى المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

---

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمي مهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفي ستروس يتحمل مسئولية مواقف هي بلاشك تتعدى نطاق العلم وتتصل بالمجال التقليدي للكشف الفلسفي والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط في المجموعة الميثولوجية التي بدأت بظهور « النيء والمطبوخ» سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت في مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠، و « الآفاق الحزينة » سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التي يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد أتفق الباحثون على أن ليفي ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادي صوري Matérialiste transcendental (٢) . كما أنه يقيم دعائم أول فلسفة مادية متناسقة في هذا العصر طبقا لرأى لاكروا Lacroix (٣).

ولقد كان أزدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فبالاضافة إلى استخدام هذا التقابل

---

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 124.

(3) LACROIX : «Panorama de la philosophie Francaise Contemporaine», p. 221.

فى تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه فى القسم الأول من الرسالة ، نجد ليفى ستروس يتخذه موضوعاً للتأمل المحض . فهو فى محاضراته بالكوليج دى فرانس عام (١٩٥٩ — ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع يظهران لدى الكائنات الحية كحلين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعى موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهى بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائى لايبعد كثيراً عن سارتر فى هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هى انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أى ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق فى المادة الجامدة ، أى يهدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience يفضى إلى الجحيم l' Enfer . غير أن سارتر يقرر «عدم إمكانية رد الجانب الثقافى إلى الجانب الطبيعى» (٢) ، وهو ما لايوافق عليه ليفى ستروس .

وإذا كانت محاضراته بالكوليج دى فرانس قد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيوانى / إنسانى) ، نجد فى محادثاته مع جورج شاربونييه (٣) ، أن ليفى ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالنمل يمكن أن يشيد قصورا تحت الأرض غاية

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lèvi-Strauss, Plon, 1961.

فى التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا فى نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفى « المجموعة الميثولوجية » نجد أن ليفى ستروس لايتردد فى نسبة الثقافة إلى ماهو غير الانسان (تغريد الطيور مثلا) (١) .

ويتساءل ليفى ستروس عن السبب الذى من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار فى الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهى ملاحظة أقرب الى علم الآثار منها إلى الإنثروجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كى ينتقل بطعامه من حالة النيء (الطبيعى) إلى حالة المطبوخ (المصطنع) . وإذا تساءلنا عن السبب فى هذا رغم أن الانسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفى ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزى كى يميز نفسه عن الحيوان . وهكذا كانت النار والطبخ رمزين أساسيين تتميز بها الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماما للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا الطبيعة الذى يبدأ بالحواس قد تمخض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هـــذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضا العملية التى بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التى تعرض عليه . أما الناتج الثقافى فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ،أو أنه يتولد على نسقها . ولا ينبغى أن نضل الطريق فى تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليـا idéaliste على طريقة جورج باركلى ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

---

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss, p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها إلا فى إدراك ممارسة النفس الانسانية . فعند ليفى ستروس الطبيعة هى «فى ذاتها en soi » تمثل الواقع الأصيل Une réalité authentique ، وهى محكومة بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك طبيعة الطبيعة تحدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الانسان (١) .

إن القضية الأساسية التى يهتم لها ليفى ستروس هى : فى البحث عن كيف ندرك الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا كتتابع لوحدات منفصلة ولا متناهية وتنتمى إلى فئات محددة ، لذا فإننا فى عملياتنا التركيبية ، عندما نخترع الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقلد إدراكنا للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التى نستخدمها وطريقة استخدام المقولات Catégories التى تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بطبيعة التفكير الإنسانى . وحيث أن المخ الإنسانى هو بنفسه ينتسب إلى الطبيعة ويصدر عن نفس المادة لدى جميع بنى البشر ، لذا فإن النتاج الثقافى الذى يتولد عنه لابد وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة المخ تماما (٣) .

---

(1) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسى بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض فى تفكير ليفى ستروس بالقياس إلى ما قدمنا آنفا (فى الفصل الخاص بالبنائية وخصائصها) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل بالنسبية فى كتاب القرابة . ذلك لأنها تتصف بالنسبية على مستوى الظاهرة الخام وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفى ستروس فى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأصلا ، أعنى ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك فى مناقشاتنا : النفس الانسانية »(١) .

النفس واللاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفى ستروس هى وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الانسان بمثابة الوعى أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة اللاشعور (٢) . وليفى ستروس نفسه يقرر فى موضع آخر (٣) بأن « قضايا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هى أيضا شىء ، فإن نشاطها يفيدنا فى فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos

وحيث أن هذا التفكير يشير — فى صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجى la structure de l'en-dehors ، فهذا يتفق ليفى ستروس مع بث Beth فى « أن المنطق والوجستيقا هى علوم تجريبية تنتمى إلى الإثنوجرافيا ولا ترد إلى علم النفس »(٤) .

---

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : «Les fondements logiques des mathématiques», Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخـــاص بالنفس الإنسانية هو اللاشعور الذى يتحدث عنه ليفى ستروس(١). إن هذا اللاشعور طبيعى naturel لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده» على كل عمل ثقافى . هو إذن ذو طبيعة منطقية(٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

مما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولية واتصال الظواهر الاجتماعية . كما نلاحظ أن الجانب الإجتماعى والرمزى واللاشعور كلهـا متضمنة فى بعضها البعض . فبفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البنـاء اللاشعورى للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزى ، فان ظهـور التفكير الرمزى هو الذى يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن ليفى ستروس فى دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكتشف فى نفس الوقت طبيعـة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقـول فى هـــذا المعنى : « إن الإثنوجرافيـا تمنحنى غبطة عقلية ، إذ أنهـا تكشف لى عن سبب معقولية الأنا والعالم معا » (٥) .

---

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دوركايم وليفى بريل هى العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفى ستروس يجعل من اللاشعور حداً أوسطاً بين الأنا والغير le moi et autrui(١). وهو بالتعمق فى الدراســـة يتوصل إلى صور من النشاط هى فى نفس الوقت لنا وللغير notres et autres ، وهى بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولمختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذى هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهى مسارات مخطط لها فى البناء الفطرى للنفس الإنسانية وفى التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ،(٢) . إن البحث فى هذه المسارات هو شرط النجاح. ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هى مسألة إتصال communication ، وكانت ، الأنثروبولوجيا هى العلم الوحيد الذى يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية ،(٣) .

واللاشعور عند ليفى ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، فهو يكشف فى أعماق الأنساق الإجتماعية بناء تحتى صورى Une infra - structure formelle يميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان للعلم وجود سابق

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فى الأشياء ، وكما لو كانت اللسات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية الطبيعة(١)». فالأفراد ملك البناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutot qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن اهتمام ليفى ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme. ومن هنا أمكن القول بأن ليفى ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناسقة .

يقول ليفى ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعى تحت البناءات بناء بعدى métastructure تسير على هديه ووفقا له . أما العام الذى تتوصل إليه هنا فإنه لايلغى الخاص والجزئى تماما كما لاتلغى الهندسة المعممة généralisée حقيقة العلاقات الملموسة للمكان الإقليدى» (٢). فالظاهرة الأمبيريقية هى خطوة أساسية فى عملية الكشف ، « والإستقراء induction لايقابل الاستنباط Déduction . ألم يبين جاليليو أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلى » (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هى مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وثراء المعانى

---

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 153.

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولا في الخيال en le devancant dansl' imaginaire. وهنا نلاحظ أن ليفي ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل qui précède la raison وما يتعداه qui l'excède لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى ليفي ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أي إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولية هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. كما أن الدال يسبق ويحتم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفي ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتا دفعة واحدة (٣). فلم تتم .

---

(1) op. cit., p. 163.

(2) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الأشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأى شىء ، ثم جدت مرحلة أخرى كل شىء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماما مما نجده فى مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . « فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه » . وبمعنى آخر ، فى اللحظة التى تحول فيها العالم فجأة إلى شىء له دلالة devenu significatif ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً connu . وليفى ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسى ، فى تاريخ النفس الإنسانية، بين الرمزية symbolisme التى تتصف بعدم الاتصال discontinuité (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التى تتصف بالاتصال continuité (لأنها تتكون ببطء)[1]. ورغم هذا التقابل فان فئتى الدال والمدلول le signfiant et le signifié تتآذران معا كمجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهى العملية العقلية التى تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهى لم تبدأ إلا ببطء[2].

= كاتب سياسة فرنسى (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق ليفى ستروس فى هذه النظرية. فالنفس الانسانية عنده قد إكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر فى سبات عميق . وتلك اللغة هى التى أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذى أعطى اللغة للانسان ، وهو ما لم يهتم له ليفى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأيضا : Louis de Bonald, «La révélati on primitive», Leclère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن مجريات الأمور فى العالم تشير إلى أن الإنسانية قد إكتسبت دفعة واحدة مجالا هائلا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتهما المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين فى فهم ومعرفة أى الرموز فى الخطة يمثل الأوجه المختلفة للمجال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الانسان فى معرفة دلالته L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ومـذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة a signifié منذ البداية ، وكان يعنى مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته عنه الآن (١) ».

معنى التقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحا للتصنيفات réctifier des découpages وتجميعا للتشابهات procéder à des regroupements وتعريفا للتضمنات définir des appartenances ، وكشفاً لمنابع جديدة découvrir des ressources neuves داخل شمول مغلق ومتكامـل مع نفسه (٢). au sein d'une totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعنى أن مستقبل الإنسان le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيسا داخل الحدود

---

(1) Ibid.

(٢) مقدمة موس ، ص XLVIII

التى رسمها الأنموذج . ولهذا فإن الاعتقاد فى التقدم وفى تحرير البشرية ، وهو الإعتقاد الذى مهدت له الثقة اللامتناهية فى إمكانيات العلم، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفى ستروس (١). وقد هداه التفكير الأسطورى إلى أن يعكس الآية، فيستبدله بفكرة أفول البشرية «Crépuscule des hommes» . وترجع أهمية هذا الإعتقاد فى نظره إلى أنه الأكثر تأقلما مع الحيرة التى تسيطر على العصر. وهو إعتقاد تشاؤمى يفضى إلى العدم ، إذ يتبدد كل شىء كما يتبدد الشفق فى غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأى مساندة من قبل العلم، وإن كان يذكرنا بأقوال عائلة لدى سانت إكزوبرى Saint-Exupéry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤) . يقول برنانوس Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة لفتة العلم والقوة إنما هى مهددة بالموت برداً »(٥) .

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالميثولوجيا تخضع قوى الطبيعة فى الخيال وبالخيال ، وقد إختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى فى الواقع » (٦).

---

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالاضافة إلى « الانسان العارى » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسى ، ولد فى ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسى ولد فى باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; «Esprit», Mars 1973, p 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions eu langues étrangères, Pékin 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشمول المغلق » أيضاً أنها تتمشى مع تصور ليفي ستروس لفكرة الزمن الذى يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر « تعبر القرون » وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا (١).

وكان ليفي ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيمائية لماندليف Mandeléiaff وأيضا بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهى واللا محدد هى فكرة مطمئنة لأنها تطبيق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن إكتشاف الغد كان معدا له منـــذ الأمس ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجبرية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتى أن « البنائية تحلم بجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيمائية لمندليف (٣) » كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ؛ لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح ـ إبتداء من الأنساق الموجودة ـ بتركيب مختلف الأنساق الممكنة . أليس فى هذا توجيه للملاحظة الإمبيريقية نحو

---

(1) DOMENACH : «Esprit», Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيمائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، إستطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيمائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحتل مكاناً داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، والتي بدون هذا البرنامج النظري المسبق ، قد تمر دون أن تدرك ! » (١)

ويؤكد بانوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج مانديليف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على الأفكار العامة لليفي ستروس والتي عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أهم مايوحي به منهج مندليف هو فكرة المجموع المنتهي واللاممتد l'idee d'un ensemble fini et inextensible فإن الباحث لايسعه إلا أن يقرر أن ليفي ستروس يظل متناسقاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بانوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهي واللاممتد لاتختلف كثيراً عما جاء في مقدمة « علم الاجتماع والانثروبولوجيا » والتي كتبها ليفي ستروس سنة ١٩٥٠ من « أن تقدم المعرفة العلمية لايمكن إلا أن يكون تصحيحا للتصنيفات وتجميعا للمتشابهات ، وتعريفا للمتضمنات ، وكشفاً لمنابع جديدة داخل شمول مغلق » .

ونلاحظ أن ليفي ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس l'entendement divin كما يضطر إلى إدخال فكرة المانا Mana على أعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير « بدائي » أو « متحضر » .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه « يستوعب عدم التكافؤ بين

---

(1) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" : Mars 1973, p. 707.

الدال signifiant والمدلول signifié »(١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة فى كثافة وكم الدال بالنسبة « المدلول » . إن هذا « الدال » الزائد يسميه ليفى ستروس «le signifiant flottant» وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« والمانا هى قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل فى نفس الوقت ، مجردة وملموسة abstraite et concrète ، موجودة فى كل مكان ومحددة بمكان معين فى نفس الوقت . المانا إذن هى هذا كله » . (٣)

يقول ليفى ستروس :

« نحن ظاهريا أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما فى الواقع فنحن قريبون جدا منها ... وذلك لأنه يوجد فارق فى الدرجة وليس فى النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطورى أو جمالى . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابعاً من التفكير الرمزى . والتفكير العلمى يضع « المانا » فى اعتباره ،

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن « يمتصها » أو أن ينظمها إلى حد ما ».(١)

وإذا كان التفكير الرمزى أو الأسطورى يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزى أى إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمى البنائى يجد فى معرفة المدلولات les signifiés ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » فى مواجهة المدلولات . والتفكير العلمى لا يبدأ بتجريد صورى abstraction formelle . إنه « بنائى » بمعنى أن « الدال » يميل إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المدلول » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمى البنائى هو الأقرب للتفكير الرمزى « البدائى » ، أما التفكير المجرد الصورى فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الإعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصورى :

إذا كان المذهب الصورى le formalisme بوجه عام يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . ففى مقال بعنوان « البناء والصورة » la structure et la forme كتب ليفى ستروس : 1.

« إن المذهب الصورى formalisme يفصل بين الصورة la forme والمضمون le contenu . فالصورة هى وحدها المعقولة intelligible ، أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . dépourvu de valeur signifiante.

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 ;

ناحية وللمدلول من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل » . (١)

وهذا يعنى أن المنطق اللاشعورى يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة المدلول .

ولتوضيح ذلك يذكر ليفى ستروس فى نفس المقال أنه فى سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك » ليس فقط ملكا ، و « الراعية » ليست مجرد راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المدلولات les signifiés التى تغطيها تصبح وسائل محسوسة لتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions : بين (ذكر / أنثى) « طبيعة » ، (فوق / تحت) « ثقافة » . كما يتكون من كل التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تبتعد كثيراً عن المذهب الصورى .

البنائية ومذهب كنط :

غير أننا من الممكن أن نلمس تقاربا بين البنائية ومذهب كنط : فبالاضافة إلى عبارات وردت بخصوص الدال والمدلول ، وكيف أن العملية العقلية التى تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » عبارة

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Structure et la forme», in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960. (cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائما ... وتنحصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتى من الخارج »(١) . إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كنط ، تلك القوالب التى تظل فارغة إن لم تأتها المدركات من الخارج .

وكان بول ريكير Ricoeur قد وصف بنائية ليفى ستروس بأنها هى المذهب الكنطى بلا موضوع متعالى Un kantisme sans sujet transcendenta . وهذا يعنى أن البنائية تفترق عن مذهب كنط فى أنها لاترى فى البناءات مقولات تتعلق بالذات (أى تطبقها الذات على أشياء تأتيها من العالم الخارجى ، فتفرض فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة فى الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفى هذا يقول ليفى ستروس : « إن التحليل البنائى لايظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه قد وجد أولا فى الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التى يستخدمها علم الإنسان لاترد إلى رموز أخرى بقدر ماترد إلى أشياء »(٢) . هذا بالإضافة إلى أن العالم يسوده النظام عند ليفى ستروس .

موقف ليفى ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر وليفى ستروس هى ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الانسان .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 619.

وليفى ستروس يهاجم التـــاريخ لغرض دفاعى apologétique ونقدى Critique .

وفى مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجى يشير ليفى ستروس إلى أن هـذا البحث تحكمه الضرورة la nécessité ، وهى من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . فى حين أن البحث التاريخى الذى يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية des expressions conscientes ، يظل أبدا سجين صفة العرضـــية contingence وهى ضد العـــلم .

ويلاحظ Emilio de' Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام يظهران باستمرار فى كتابات ليفى ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية التى لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس فى الواقع إلا علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائى للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة ظهور هذا الموضوع فى كتابات ليفى ستروس ماهو إلا جهود متواصل لمحاولة السيطرة على نقص معين فى النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

فى الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليفى ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية la vie sociale ، كما يرى أن هدفهما واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

---

(1) DE IPOLA : «Ethnologie & Histoire», cahiers internationaux de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية les expressions conscientes de la vie sociale ، فى حين أن منهج الانثرولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الإجتماعية les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويعلق De IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient فى كتابات ليفى ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور فى التاريخ ونظرية اللاشعور فى الإنثرولوجيا . ودخول النظرية فى هذه الحالة يؤدى إلى إنتاج موضوع نوعى spécifique ، وبالتالى إلى معطيات donnees متباينة . وهنا لا يمكننا أن ندعى أن التاريخ والإنثرولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية واحدة Identité d'objet .

» هذا بالاضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية Science des "expressions" de la vie sociale

والانثرولوجيا هى علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هذا القول نفسه دليل على تباين موضوع العلمين . »

ونحن على حق فى أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

---

(١) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

فى الواقـع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر لحقيقتها ومعقوليتها !

غير أن الشيء المؤكد عند ليفى ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والماهية بالظواهر واللاشعور بالشعور !

وفى الفصل الأول من كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التى هى تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو أستخلاص البناءات اللاشعورية les structures inconscientes التى تنتظم هـذه الظواهـر qui sous - tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بصدد تقابل بين الحدث événement ، والبناء structure .

أما فى الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطرة » ، فنجد أن ليفى ستروس يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .

وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إضفاء المعقولية على بقية العلوم .

ويرى ليفى ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق المنهج التاريخى وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة التاريخية le fait historique هى شيء حدث فى الزمان ، فلنا بعد ذلك أن نتساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أى ثورة أو أى حرب يمكن إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هى ترجمة لتطورات لاشعورية ، وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخيه ، وهورمونيه وعصبية ، ومرجعها كلها إلى فزيائية وكيمائية .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 340

وبناء على ماتقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهدداً بالتراجع إلى مالانهاية .

فالحدث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) . والتى توقف تفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن التاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل، خصوصا وأن التاريخ يضطر إلى إستخدام فئـات تاريخية classes de dates تصف كل منها مجالا تاريخياً معيناً un domaine d'histoire . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخيـــة لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنه ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فمثلا نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فـكرة الإستمرار التاريخى la continuité historique ما هى إلا وهم. فالأحداث لامعنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لايتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تتناسب قدرتها فى التفسير تناسبا عكسيا مع كم المعلومات التى تنقلها .

ويوضح ليفى ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطـــال هو تاريخ ضعيف لا يحتوي فى ذاته سبب معقوليته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولية لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما إنتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة »(١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الاخبـارية ، وبين تاريخ وصفى وعاجز عن التفسير .
«sans portée explicative»

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فضل عن غيره من العلوم لأن فاقد الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الأخبارية غير أنه وصفى وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلا ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية يوجهها ليفى ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخى يتصف بأنه فريد unique ، ومفرد Singulier ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تختفى وراءها دائما حالات نفسية وفردية . هذا بالاضافة إلى أن التاريخ إذا نجح فى الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقا بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل سجين إدراكه الخاص للعمليات التاريخية ، وهو إدراك حسى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفى مقال ليفى ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء فى الإثنولوجيا »(٢)

---

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : «Les limites de la notion de structure en ethnologie» (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التى يعاش بها الزمن بواسطة إنسان عائش la facon particulière dont la temporalité est vécue par un sujet .

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط فى صيرورة التاريخ أو فى جماعة معينة . كما أنه فى نفس الجماعة تتعدد القضايا procès بتعدد الجماعات المتداخلة معها sous-groupes . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطى وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس (Sujet) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن فى الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن «التعبيرات الشعورية « Les expressions conscientes » التى وردت كموضوع للتاريخ ، هى منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخى يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة بأنساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعد ، فإنه يحدث حتما أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها المؤرخ لتعذر الوصول إلى عللها . وإن دل هذا على شىء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية عاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للموضوعات . وتنتفى بذلك صفة الضرورة لتحل عليها صفة العرضية la contingence .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن نضيف « ضرورة » nécessité إلى الإثنولوجيا وعرض contingence إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور » inconscient للبحث الاثنولوجى ، و «شعور» conscient التاريخ . وهذا الفصل بين «ضرورة» nécessité ، و « عرض » contingence عند ليفى ستروس هو فصل بين ماهو علمى وماهو غير علمى .

وليفى ستروس الذى يتحاشى أن يعلن صراحـــة أن التاريخ ليس علما فى كتاب « تفــكير الفطرة » يصرح بذلك دون أدنى لبس فى كتاب « النىء والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغى أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف كثيراً عن طبيعة الأسطورة »[١].

وليس معنى هــذا أن التحليل البنــائى يستبعد كبدأ كل ما تأتى به الأبحاث التاريخيه ، إذ العكس تماما هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنــائية ، بمعنى أنه يمد هـــذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات ضرورية للبحث الاثنولوجى لتكوين نمــاذج نظرية modèles théoriques . ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين فى خدمة البحث الإثنولوجى .

التاريخ إذن ضرورى لأنه يقــدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة ضرورية لأى بحث فى العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفى كتــاب « من العسل إلى الرماد »[٢] يرجع ليفى ستروس مرة أخرى

---

(١) « النىء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : «Du Miel aux cendres», p. 408.

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخى ويقرر بأن التحليل البنائى لايجحد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة la nécessité اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ ومايتبعه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البنـــاءات (أو البنيات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ) .

ولدى Engels فى خطاب إلى صديقه Bloch فى ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية superstructures .

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارهـا مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية ، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخى ، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبى للبناءات الفوقية ، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البنـاءات الفوقية ، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهية من الأحداث المنتظمة ، وهذه الأحداث فى مجموعها يعتبرها انجلز وقائع عارضة ولا معقولة ، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة nécessité . وهنـا يخرج الضرورى من العارض .

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفى ستروس والعلاقة بين البناءات structures والأحداث événements .

وفى كتاب « من العسل إلى الرماد » أيضاً [١] ، يرى ليفى ستروس أن الخرافات التى درسها لدى الثقافات المتخلفة فى العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا فى نفس المستوى على عتبة الضمير الانسانى au seuil de la conscience humaine ، ذلك الضمير الذى أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغى أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا و بين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضروريا ، ذلك لأن فترة الكمون فى حالة النواة ، la dormance de la graine (وهى المدة التى لا يمكن التنبؤ بها ، والتى تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلى الآلى) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلى والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع فى غاية التعقيد من الظروف التى تأخذ فى الاعتبار التاريخ الفردى لكل نواة ، وأيضا جميع المؤثرات الخارجية .

ومايقال عن النواة ينطبق أيضا على الحضارات . وهنا نلاحظ ـ كما هو الحال عند إيجـاز ـ أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتعذر أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائما ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هى بالتالى عديدة أيضا . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية [٢] . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هى المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

---

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان ليفي ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دي إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام أي توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢)

ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليفي ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ التفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر لحقيقة ومعقولية الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres يميل ليفي ستروس إلى نقيض ذلك ، يقول :

« إن البناءات لايمكنها أن تكون شرطا لمعقولية الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن أستكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »

ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

---

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cité par De Ipola).

«أن العلوم الاجتماعية والانسانية لايستبعد أن يشوبها عدم اليقين كمثال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجهل الآخر والعكس . »

وحيث أن ليفي ستروس يطالب – كما فعل أنجلز – بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتى لايمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impensable . وحيث أنه لايمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement فى نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهى : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائى ؟ هذا الصمت النظرى يسخر منه De Ipo'a (١) ويقول : « إن صحة النظرية البنائية التى تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظرى الذى تستند إليه . »

مما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هى من المسائل التى قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها فى كتابات ليفى ستروس من شأنه أن يلقى الضوء على البعد الفلسفى الذى لايمكن أن ينفصم عن الاتجاه البنائى .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا فى هذا الفصل أن أزدواج التقابل (طبيعة/ثقافة)

---

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فهو يستخدمه فى تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذه موضوعا للتأمل المحض ، وها هو الآن يستند اليه فى موضوع يتصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١). فالموضوع الذى يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعنى أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . « إن الخصائص الأساسية التى يكشف عنها الفنان فى الموضوع هى نفسها خصائص النفس البشرية »(٢). أى أن العمل الفنى يكون ناجحا عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس وللموضوع . كما أن « التذوق الفنى هو مظهر حسى للبناء »(٣).

ويرى ليفى ستروس أن الفنان والبنائى يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلاهما لا يصنع الحدث événement ابتداء من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification ينشأ بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات « الأحداث » فى الطبيعة أو فى المؤسسات الاجتماعية (٤).

وفى الفصل الثانى عشر والرابع عشر من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يدرس ليفى ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية فى شعوب تقطن آسيا وأمريكا .

---

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : «Homme nu», p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل فى الأداء الفنى رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه ليفى ستروس « اتصالات داخلية » « connexions internes » des .

فالإتصالات الداخلية هى وحدها التى تفسر الاستمرار والثبات la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب inconscient combinatoire يظهر فى العمل الفنى . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و «البدائى» يكشف عنه الاثنولوجى عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية . لذا فإن العمل الفنى يعد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢).

وفى شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفنى فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣).

إن الفنان ليشعر أثناء ممارسته لفنه بإنفعال مماثل للانفعال الذى يشعر به المتأمل للعمل الفنى والمتذوق له . وهذا الانفعال هو نفسه الذى يمر به العالم البنائى : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم فى لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أى التقاء النفس بخصائصها الموجودة فى الأسطورة أو العمل

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . واذا كان مرسل الرسالة اللغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للمخ الإنسانى هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتمالهما على بناءات متشابهة . فكلتاهما تفترقان من « استمرار خارجى » continuum externe مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً (الموسيقى) . وكلتاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » continuum interne هو الزمن السيكولوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفسيولوجى اللازم للانتاج أو الاستماع الموسيقى (١). واذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها ، كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرئيسين للاوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت » (٢).

«Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le cuit», p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها من عكس سائر وسائل الإتصال تجموع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت. وهذا ما يجعل الموسيقى كائناً شبيهاً بالآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح تقدمها » (١).

النزعة الانسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية » عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده) ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ... إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية » (٢). غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً — بل إنه يستبعد — تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر . فإذابة جسم صلب في سائل يغير وضع جزئيات الجسم الصلب غير أنه يعطينا وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزئيات إلى أن نستعيدها عند الحاجة إليها وحتى نتمكن من دراسة خصائصها » (٣). كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه البنائى « نزعة إنسانية » وهو الذى يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١)، كما يلغى الفرد الإنسانى وقيمه المقدسة (٢). لأن « النفس هى شىء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات ليفى ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلى وإنما تبدأ من اللاشعور وتمر بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفى ستروس تقـــوم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الفلك الذى يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جدا عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربمـا تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هى ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهى التى تبرر ظهور الثقافة ـ على مستوى عالمى ـ إبتداء من الطبيعة . ويرى ليفى ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره « إقتطاعاً مشوها للواقع » هو نفس الموقف اللا إنسانى القديم الذى إنبثقت عنه النظرة إلى مرض الهستيريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة فى الإبتعاد عن المرضى والبدائيين (٤) . وقد كان ليفى ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

---

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Francaise contemporaine», p. 222.

ببغزسهم ، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفعم باتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الحزينة » الذي يشعر القارىء بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتعرف على أحوال البدائيين (١).

« فالإثنولوجيا وهى إنخراط للإنسان فى مجال البحث الموضوعى هى أيضا إنخراط له فى مجال الإهتمامات الأخلاقية. وعلى إعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت العلم الذى تتولد عنه حكمة الغد (٢)».

ويرى ليفى ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة الى المعرفة ، ومن حالة الحيوان الى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال فى هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملكة ضرورية لدى الإنسان (فى حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهى شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية (٣). إن الصفات العامة للمخ الإنسانى ينبغى أن تتحول الى صفات عالمية للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم هى التى

---

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue»: Annales, 1961, p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme», dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtel, 1962, p. 244. (cité Par Fages).

تستند إلى « الأخلاق الحالة للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة من الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قرننا هذا ، حيث شرع الناس في تدمير العديد من صور الحياة ، يجدر أن نؤيد ما تقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديرة بهذا الاسم لا تبدأ بالأنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف عما درج عليه الأوروبيون في حياتهم من أنانية وتفرد individualisme والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :

« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيي الذات وأفراديين individualistes ، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة حسبما المذهب الذي تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » «l'Enfer c'est les autres» مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقاً معارضة تتلخص في أن الجحيم يكمن فينا نحن : « l'Enfer c'est nous même » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة إثنوجرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كمتحضرين منشقة على نظام العالم .

---

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 422.

ويعتبر كتاب «العنصر والتاريخ» Race & Histoire الذي ألفه ليفي ستروس وطبعه على نفقة منظمة اليونيسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصبغة الإنسانية (١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية تستند إلى العقل» Un universalisme rationnel ، ويدحض أي زعم بتفوق ثقافة على أخرى ، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة التمركز الإثنوجرافي ethnocentrisme أو التمركز حول السلالة.

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على محك نسبي لا يمكن أن يقبل بسهولة مثل محك القوة الميكانيكية مثلاً. وإذا أخذنا محكاً آخر ما يجعل من ثقافات قيل أنها في دور النمو فإنه قد يعطينا دروساً في التفوق والعلو. فمثلاً قدرة البدو والإسكيمو على الحياة المظفرة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم ؛ والنسق الفلسفي الديني في الهند système philosophico-religieux de l'Inde ؛ وأيضاً التحكم في الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيقية التي أحرز فيها الشرق والشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب. وهناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها التنظيمات العائلية الغاية في الدقة لدى الاستراليين ، وثراء وجرأة الاختراعات الجمالية لدى الميلانيزيين(٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعي وصناعة الأواني الفخارية والنسيج. ولم نتمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه الفنون (٣).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gouthier, 1961)
(2) Ibid., pp. 46-50.
(3) Ibid., pp. 55-56.

- ويرى ليفي ستروس أنه إذا تعذر الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذي ينبغي أن يكون عليه كل فرد ينتمي إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

مما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية ليفي ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لاينسى مسئوليته ودوره كباحث في العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتمر بالفهم للقدس وتهدف التوصل إلى مابينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان العاري » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنساني la personne humaine وقيمته المقدسة . وإني لاأندهش تماما كما كنت سأندهش لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحل » (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل La théorie cinétique des gaz الحجرة) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قد يهدد حياة العائلة ومحتويات المنزل ، وذلك لأن تبدد الدفء يفقد حياة العائلة صداها الرمزي والمعنوي » .

---

(1) Ibid., p. 77.

« إن علوم الإنسان عليها أن تضع فى الإعتبار - كما هو الحال فى علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمته على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تخبىء وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل الى طبيعة أخيرة تختبىء دائماً ولن نصل إليها أبداً »(١).

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفى بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التى نبحثها والخصائص المختلفة التى نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسى ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذى يرى أنه أكثر ملائمة لكى يتخصص فيه . غير أن هؤلاء عليهم الا يزعموا أنهم يحبسون معهم جميع الناس أو أن يحذرتهم منعهم من البحث فى مسائل ربما أدت الى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذى استحوذ عليهم بسبب إفراطهم فى تأمله ... ينبغى الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع »(٢).

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفى ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكتشافات العلمية . ثم لا ينسى فى نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تختبىء دائما ولن نصل إليها أبداً » .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوفا منشقا على الفلاسفة ؛ وقد رأينا فى هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين فى موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», pp. 570-571.

(2) Ibid.

وقد وردت فى خاتمة « الإنسان العارى » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أهملوا مسائل جوهرية إنصرفت الانتوجرافيا نفسها عن حلها ، وهى مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى، وأظهرنا لها حلولا بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقبيحها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا ـ ضمنا ـ أن المعنى الغزير الذى استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعالون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذى يجلجل بكلمات أتت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس »(1).

ويبدو أن ليفى-ستروس فى تحامله على الفلاسفة إنما يبشر بأفول الفلسفة ويذكر بتنبؤه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟ ؟ وهو التساؤل الذى يفضى إلى أحد إحتمالين . يقول :

« إذا إستمرت الإتجاهات الحالية للفلسفة فيخشى من أن تؤدى إلى واحد من مخرجين :

. أما الأول فهو مخصص لمن سار فى فلك الوجوديين ـ وهى محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة C'est une entreprise auto-admirative } وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر نشوة تلقائية ويبتعد عن المعرفة العلمية التى يحتقرها ، وعن الإنسانية الحقة التى يجهل عمقها التاريخى وأبعادها الإنتوجرافية لكى يظل داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أتباع هذا الإتجاه ـ وهم معاصرون يختزلون أربعة لحالة إنسانية condition humaine

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين ـ نجد أنهم يمضون طوال يومهم فى تكرار مسائل ذات طابع محلى ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج يجدلى من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثانى فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق فى هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكى تتنفس الهواء النقى ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذى ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية لنزواتهـــا الخاصة victime de ses propres caprices ونخشى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « philosop'art » وأن تركن إلى نوع من البغاء الجمالى prostitution esthétique ... فتهتم بإغراء القارىء كى يتشبث بها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة فى أسلوب جديد . وهى فى ذلك « لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطا بما هو حسى وجمالى » (١) .

وإذا كان ليفى ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة فى ندواته وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المباريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر فى أكثر من موضع وخاصة فى كتابى « تفكير الفطرة » و « الإنسان العارى » نظراً للعلاقة الخاصة التى تربط بين الاثنين والتى ستتضح فى الفصل الخامس والسادس .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», pp. 572-573.



الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

(١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .

(٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .

(٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأهم الأفكار التي إشتملها الكتاب) .



« سارتر فيلسوف الحرية »
(١٩٠٥ — ١٩٨٠)

لقد كان للمفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة واهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة إستمرت إلى مابعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر «العصور الحديثة» Les Temps Modernes تنشر مقالات ليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١ . غير أنه إبتداء من سنة ١٩٥٥ — وهو تاريخ ظهور كتاب « الآفاق الحزينة » لليفي ستروس — بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية « أنها ترتقي بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية » ، كما سخر منها « لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة بعاملات الأزياء ! » . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب « نقد العقل الجدلي » لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب « تفكير الفطرة » لليفي ستروس. وفيه يخصص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب « الإنسان العاري » لليفي ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص، فيصف مذهبهم بأنه « آخر ما آلت إليه المذاهب الميتافيزيقية الكبرى » « dernier avatar de la grande métaphysique » وبأنه محاولة يتضح منها الاعجاب بالذات (١) C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سذاجة .

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 572.

ومما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليفي ستروس لم تستمر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجذور) الماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكرى لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظـــل الموقف المتوتر مستمراً أبداً في كتاباتهما مما حتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » حتى يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيه سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيدة كاثوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروتستانتي من الألزاس ، وتتزوج أمه وهو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته الثانوية في ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجرجاسيون وتتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ الروائيين الأمريكان وكانت تجتذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٣٢ - ١٩٣٠) ، ويدرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسامي الأنا » ، « التصور » ، « موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائي بمؤلفيه : « الغثيان » ، و « الحائط » ، كما عرف كناقد أدبي من مقالات عديدة مجتمعة بعنوان : « مواقف » .

وقد إستدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة فى كتابة المسرحيات بمسرحية لم تنشر بإسم Bariona . وعندما أطلق سراحه إنضم للجبهة القومية بعد أن فشل فى تأسيس حركة للمقاومة .

وفى سنة ١٩٤٣ ظهرله كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية الملحدة ، كما تظهر له تمثيلية «الذباب» ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفى سنة ١٩٤٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات فى أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفى سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر فى تأسيس « التجمع الديموقراطى الثورى » وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعى الفرنسى دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن ، المومس الفاضلة ، الأيدى القذرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء ألتونا) .

وفى مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب . على سبيل المثال فقد أدان الحرب فى الهند الصينية وفى الجزائر . وفى سنة ١٩٦٠ يظهر مؤلفه الفلسفى الهام « نقد العقل الجدلى » .

وفى سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل فى الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١). وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية فى شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», (Seghers 1966) pp. 185-186.

تكوينه الفلسفي :

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تتبع نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة ولعدم أهمية ما توحي به من إنجازات، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه. يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجيدي للحياة(٢)». وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدد واللا معروف.

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣).

وعلى هذا الطريق اتجه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Jean Wahl وأصحاب نظرية الجشتالت، كما اتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤).

ينبغي على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه. وقد اكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا. كما ينبغي على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة. وتحقيقا لذلك تداخلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Colette : op. cit p. 8.

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات في تحليل الوقائع المعاشة.

وينتهي سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسئوليته الكاملة.

ورغم أننا في هذا البحث نهتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب « نقد العقل الجدلي » ، فإننا نجد لزاما علينا أن نتعرض أولا وباختصار للنسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة ١٩٦٠.

لقد تحددت معالم الوجودية السارترية في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود والعدم » . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي إعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١). تقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب « رأس المال » وكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعني الإنحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة (٢).

لقد حرص سارتر في كتاب « الوجود والعدم » على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه خالقا ومشرعا لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولا ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 17.
(2) Ibid., p. 23.

la subjectivité . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته l'homme est un projet qui se vit subjectivement وماهية الانسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس فى إستطاعة الانسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده فى عالم المادة (١).

والذاتية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لما وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن مسئوليتنا فى الاختيار هى أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو مايفسر وجود القلق l'angoisse . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسئوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح ذا قيمة إبتداء من لحظة الاختيار .

الماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليما بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقا وبالتالى تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هى ماضيه son passé ، وهو الجانب الميت فى الانسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالى يجرنا الى الشيء فى ذاته L'en soi (٢).

---

(١) راجع «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا ابراهيم ص : ٥٢٩

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp. 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١). أو هى مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطى المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب «الوجود والعدم» يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على إعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً فى ألا أكون حرا . (٢) واقعة وجود «الآخر» ، على إعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجىء فتحد من درجة حريتى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إلى شىء فينا (كالأنا مثلا) لايكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية » (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع عما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته » (٥).

والشعور يتجه دائما نحو الشىء الذى يشعر به، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

---

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(4) SARTRE J.-P. : «L'Imaginaire (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 80.

نفى لوجود أى شيء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية la réalité humaine هى ذلك الشعور أو الوجود لذاته le Pour-soi الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن فى الإمساك بذاته نفياً للوجود (٣). «Sa saisie d'elle-meme est négatiou de l'etre».

يقول سارتر فى « الوجود والعدم » (٤): «إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى هسرل - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود الملقاة فى عمق الماء والتى تقال من شفافيته . هذا الافتراض إذن ، سينقل الظلمة إلى الشفافية (٥).

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هى ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبقاً لآراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر اطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب « النقد » كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة .

---

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : «L'Etre et le Néant», Ed. Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

ومما تقدم نجد أن كتاب «الوجود والعدم» لم يكن يفصح عن نظرية إجتماعية إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردي - في هذا الكتاب - بصورة «وعي حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته» (١). كما أنه لا يسمح بإفتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر وبالتالي بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب «الوجود والعدم» إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحمس سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض للوعي البشري أية قدرة على المبادأة (٢). وهي المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان لأنها ترده إلى مجرد «موضوع». كما كان تحمسه للذاتية أيضاً ينبع من مقتضيات المذهب الوجودي ذاته؛ ذلك المذهب الذي يريده سارتر مؤسساً على الحقيقة. ولكي يكون هناك حقيقة ما ينبغي لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة، والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فهي في متناول الجميع بشرط التوصل إليها بلا وساطة. إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال في «الكوجيتو» نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن إكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون روحانياً أو مسيئاً أو غيوراً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماهية الآخرين (٣).

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات في الفلسفة المعاصرة»، ص : ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص : ٥٠٧ .

(3) SARTRE J., p. : «L'Existentialisme est un humanisme» (Nagel. Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا تواً عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فينبغى أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط فهناك إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضاً ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » la condition humaine ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالميـة الأخيرة . واستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعاً « تاريخياً » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر العبودية والطغيان . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفى الفيلسوف أن ينادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

---

(1) SARRRE J.-p. : «L'Existentialisme est un humanisme», p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلى » سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف للبنائية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلى (١) :

ترجع أهمية هـــذا الكتاب إلى أنه إشتمل على موقف سارتر من الانثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامـــة أسس أنثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لاكروا Lacroix وهو أحد الباحثين المعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه » بنقد العقل الجدلى » و « سجناء ألطونا » .

ويستطرد قائلا :

« إن فلسفة للموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها »(٢) .

أما جالسون فيرى أن موقف سارتر قـد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية »(٣).

وعلى العكس ، نجد أن كوليت Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J. P. : «Critique de la Raison Dialectique», Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : Parorama de la philosophie Francaise contemporaine», p. 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : «Sartre» p. 110.

بين كتابى « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلى » ليس بذى عمق كبير .

وسنعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التى إحتواها الكتاب ثم نتلمس مدى أهميته فى سياق المذهب الوجودى كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية والوجودية » . وفى هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفى نادرة جدا . إذ من الممكن القول : بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها بأسماء مشهورة : عصر ديكارت ولوك ، عصر كانت وهيجل ، وأخيراً عصر كارل ماركس » (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرؤ على تجاوز الفكر الماركسى هو على أسوأ الفروض عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير يتضمن أصلا فى الفلسفة التى ظن المفكر أنه تجاوزها » (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا فى تهيئة النظم أو فى إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة الهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفى السائد وإستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيده ، وتشى لهم أن يحدثوا فيه

---

(1) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 17.
(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يغتذون بتفكير الكبار الذين قضوا نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير منطلقة la foule en marche هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم ... « وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيون Ces hommes relatifs أقترح أن يسموا إيديولوجيين idéologues . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا إذن أعتبرها إيديولوجيا une idéologie : إنها نسق طفيلي يعيش على هامش المعرفة(١) . كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها »(٢) .

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية matérialisme في كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يقنع في تفسيره للانسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب « النقد » أن يستوعب في نظرته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والإجتماعية . فالإنسان « موجود تاريخي » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبرة عن الحركة العامة للمجتمع والتي هي بمثابة مجموع للمعرفة المعاصرة ، حسبما ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هي كل نشاط بشري وادفعه ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضا أن الفكر

---

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 17-18.

الذى يحدد عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئاً آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (1). Le marxisme, c'est l'Histoire elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيجلى على المادة . إنه قد توصل إلى الأداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية إنما رد الفرد إلى مجرد شىء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحل محل تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصوراً فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » وبين الجدل الماركسى التاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indétermination التى لم نكتشف عن كثب .

كيف ننتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟ le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلى ينبغى العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحقة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالعالم وبالانسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقي بكل المقتضيات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادفة أو الاتفاق. كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي « la totalisation historique » ، اللهم إلا هيكلا مجرد من العمومية، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماما معنى الإنسان »(١).

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة، وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أي قائد آخر بدلا من نابليون بونابرت. ويرد سارتر بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصيا كل الفرص التي مهدت لتملكه ناصية الأمور(٢). ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة، كما نرى أن هدف الوجودية « هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول واللا محدود الذي تفرضه القوانين العامة » (٣).

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين النزعة الطبيعية والنزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة. غير أنها الآن تستبعد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية مقيدة بحرية . « Une liberté librement limitée ».

(1) Ibid., p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

و كتاب « النقد » يتعرض لمسألة عميقة هى رسالة عن الشر le mal (١) ، والشر الإنسانى هو العنف Violence . من أين أتى العنف ؟ وهم يتكون ؟ وهل يمكنه أن يختفى ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذى يمكنه أن يلقى الضوء على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا la praxis ، فيدرس المنطق المعاش للعمل الإنسانى ويستخدم المنهج الجدلى وهو عند سارتر :

« منهج تركيبى بنائى أو إنشائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى بوصفه حركة تجميع totalisation تجرى دائما على قدم وساق »(٢) .

وعلى هذا فإن كتاب « النقد » لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالى لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة للتاريخ ، إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما هو التاريخ ظهر ، والتوصل إلى معقولية تاريخية une rationalité historique تحل محل المعقولية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين فى ذلك بالعقل الجدلى كما سيأتى بيانه .

إذا كانت المعرفة هى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو نتيجة الحاجة besoin أو نتيجة الضرورة الملحة ، وقد كان مفهوم الحاجة من أهم المفاهيم الرئيسية فى كتاب « نقد العقل الجدلى » تماما كما كان مفهوم القلق بالنسبة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الأستاذة بارنز Barnes إنه مفهوم

---

(1) LACROIX Jean : «Histoire et dialectique», in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973).

(٢) من خطاب سارتر إلى جارودى . (ذكره زكريا ابراهيم) .

سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئا من الخارج» (١) .. ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها مما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين فى المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » ، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفى من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالى فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لا - إنسانيا » ينسب إليه دوراً كبيراً فى تعكير صفو العلاقات البشرية » (٢) .

وفى الحقيقة ، لقد توقفنا طويلا أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا - إنسانى » الذى يكدر صفو العلاقات البشرية » . ولا شك أن الدكتور زكريا إبراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة فى نظر سارتر هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد فى النهاية إلى المادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن فى أعماقنا ، ولأنها هى التى تجعل التاريخ الإنسانى ممكنا (٤) .

---

(١) هذه الملحوظة للاستاذة بارنز جاءت فى مقدمتها للترجمة الإنجليزية « لمشكلة المنهج » وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .
(راجع : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠) .

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ١٢٤ .

(٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(4) SARTRE J.-P. . «Critique de la Raison Dialectique», P. 202.

إن جان بول سارتر يخصص فى كتاب « النقد » فصلا بعنوان « الندرة ونمط الانتاج » (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتى :

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لى ، وذلك بسبب وجوده وإياى فى مجال عمل موحد meme champs d'action . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنى أتعامل على اعتبار أنها عنف أعمى لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنها من الممكن أن تقضى على . غير أنى إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتى أن أغير الموقف لصالحى ، وذلك بأن أقلل تدريجيا من احتمال حدوث المخاطر ، فينحنى العالم فى النهاية أمام مشروعى mon projet ، وانصياعه لى يعنى سيطرتى على قوانين الطبيعة . أما إذا أتانى خطر الموت من الآخر l'Autre ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر فى هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتى من خصم لا يقل عنى ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثلى ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتى ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالى فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أقتات منه ، وعندئذ فإنه يتركنى أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتى كما أن باستطاعتى أن أفعل نفس الشيء حياله. إن العلاقة التى تربطنى وإياه هى علاقة مبادلة سلبية réciprocité négative ، هى مبادلة مغتربة بسبب الندرة une réciprocité aliénée par la rareté ، وهذا هو الأصل فى سبب عداء الإنسان للإنسان. إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة une nature humaine corrompue ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأزلية le péché original بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعى

---

(1) La Rareté et le mode de production".

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة le besoin ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ مادى أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضفى عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستبطن هذه المواقف les intérioriser ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية la Réalité humaine . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تعلو على الطبيعة . la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة l'intériorisation de la rareté وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر للسيء . وتظهر فكرة الشر le Mal التى تجسد الآخر l' Autre نتيجة المنافسة فى جو من الندرة . وهكذا تؤدى الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على إعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضا ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قحط حقيقى . فالغنى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعا يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

، من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عملائه (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما تظهر أيضا فى شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة Un monde de rareté. فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير السلع الإستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة ؛ فثلثى سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التى تهدف إلى إشباع الحاجة فى جو من « الندرة » ، فإن العمل الفردى رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدلى هو الذى يفسر الجدل التاريخى .

وسارتر يقرر « أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لاعضوية حتى يؤثر ماديا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى ، متوسلا بالجسم البشرى من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنسانى فى صميم الشىء ، حتى تتحقق عملية التحول الجذرى ، التى يتحدث عنها سارتر » وهى تلك العملية التى تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا ـ يصطبغ المشروع البشرى بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد ـ لهذا السبب ـ صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشرى لابد من أن يجىء منطويا على « عملية » تبادل » تتم بين « الشخص » و « الشىء » . فالشخص من جهة يخلع على الشىء دلالة إنسانية ، بينما يجىء فعله من جهة أخرى ـ بمجرد ما يتحقق موضوعيا فى عالم المادة ـ فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى « شىء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر ـ بأسلوبه الخاص ـ حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١).

ومهما كان من شىء ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولية مركبة intelligibilité constituante أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au soin de l'histoire saisie comme raison constituée (٢).

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر L'origine du mal وسبب العنف la violence وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

---

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين « الشخص » و « الشىء » هو هنا تبادل إيجابى بناء إذا قارناه بالتبادل المغترب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة Réciprocité هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيتضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 178-179.

alienation حيث يجد الإنسان فى كل لحظة أن عمله مهادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدى إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش فى جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية الشائعة إلى عنف la liberté commune se fait violence .

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففى الوقت الذى شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى إستحالة إستمرارهم فى الحياة ، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه dépasser l'indépassable حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التى تفرض نفسها الآن هى كيف يمكن تركيب الحريات la synthèse des libertés خصوصاً وأن براكسيا الجماعة ليست هى حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم serment وهى تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحريته الشخصية كما قبل الإنخراط فى الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أى تغير محتمل الآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه فى أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقد أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول serment originel وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد فى قلب الجماعة» (١) . وهـذا القسم الجديد يطلق عليه إسم القسم الثانى second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد الفزع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفزع والاخاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فزع بالنسبة للخائن ، وإخاء بالنسبة لجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكى يكون هناك فهم للعمل الإنسانى ينبغى أن تفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا مجمعة Une praxis totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها «حصيلة لعمل كثرة عددية فى داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وفى هذه البوتقة نجد أن «كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية»(٣). ومن هذا يتضح أن البراكسيا هى علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر فى لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات إنتاج محددة .

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البوتقة المادية وأيضا عن مصير الحرية فى هذا السياق المادى .

« إن المادة فى نظر سارتر ليست مجرد « إمتداد » محض، بل هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر، وبالقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ »(١). والإنسان بإعتباره كائناً عضوياً هو أيضاً كائن مادى يتغذى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة كالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المـادة ويعرف إبتداء منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدية المادية » monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك » فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمياء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه بإسم « الإنسان » فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شىء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

---

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضا هذه العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماما من كل معنى إنسانى » ، لكان من واجبنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد فى أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو مالا يمكن تصوره مطلقاً. وأما العالم الذى يعرفه الإنسان حقا، ويحيا فيه حقاً ، فهو فى صميمه « عالم بشرى » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات ديالكتيكية فى نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التى تنطوى على معنى - فى رأى سارتر- إنما هى تلك « المادية التاريخية » التى تنبع من داخل التاريخ البشرى بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة »(١).

مما تقدم نجد أن المادة هى وسيط ضرورى بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس. فكل وسيط مادى يمر بجسم الانسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه فى العالم المادى ويعتمد عليه ليبقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أونطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتغترب بسبب الندرة والعنف ، وتتصف بالضرورة(٢)، وبالتالى تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية فى موقف لا يمكن أن نرفضه »(٣). وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية فى كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلا فى سياق الظروف التاريخية التى تضمنها كتاب

---

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٨.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 109.

(3) Ibid , p. 109.

« نقد العقل الجدلي » ، كما أن الإنتقال من الحرية في موقف la liberté en situation إلى الحرية مغتربة la liberté aliénée يماثل تماما الإنتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة ، إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » — سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » أو في كتابه « نقد العقل الجدلي » — إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضاري » إلى « المستوى الطبيعي »(٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسي للحرية ، بل هو قد بقي دائماً ذلك المفكر الوجودي الذي يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة في سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجي الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التي تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التي منحت في « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهي لم تختف تماما بل سترد مع زوال الاغتراب dans une société désaliénée . إن الهدف الأسمى الذي يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص في إزالة الاغتراب لكي تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعي السائد والإنتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر في تخليص حرية الإنسان من الظلم .

---

(١) إذا صح أن الاتجاه المادي كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية Matérialisme لم تذكر إلا في كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جذري مع ليفي ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضاري إلى المستوى الطبيعي كما رأينا في الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » إلا أنه لا يمانع فى افتراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتما فى الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفى ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نتساءل عن مدى التناسق فى هذا الفكر السارترى إبتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلى » .

ينبغى الإعتراف أولا بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالإنتقال من الموجود لذاته le Pour-soi (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (الملموسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية فى موقف محدد هو شرط الإختيار ننتقل (فى كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستغلق أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض فى شىء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى فى الفكر السارترى هى البراكسيا الفردية أى العمل الفردى ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة فى الإنطلاق نحو غاياتها أو فى تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كوليت أودرى Colette Audry [1] . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقا لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقا لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلى » يمكن أن يكون هو الأول تاريخيا وجدليا : فهو يدرس الظروف

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور « الموجود لذاته » le Pour-soi وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

إنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (1).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هـذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يكمن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كوليت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

---

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

(١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .

(٢) النسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .

(٣) الانثروبولوجيا والعقل الجدلي .

(٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .

(٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .

(٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما.



موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضرورى أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع إتجاهات الفكر الجدلى ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تتسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إفترضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١)، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جماد ونبات وحيوان (٢). والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان مجندا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولا الأصول المشتركة التي إنبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما إعترف به ليفي ستروس نفسه في كتاب « تفكير الفطرة » (١).

وإذا وضعنا في الإعتبار أن كلا المفكرين كان قد تتلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للمذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير » (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كإحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود المشخص أن يتبخر في نسق غير مشخص dans un système impersonnel ، كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث (٣) . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

= عند خط ماجينو Magirot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلمح في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فإهتدى لفكرة البناء . راجع : «Esprit», Mars 1973.

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهى ترى « أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله »[١]. وسارتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه »[٢]. أما ليفى ستروس ، وهو الذى يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله le dissoudre ، وينحاز إلى فئة التجريد والنسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجى »[٣]. والتاريخ عنده « يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية ، فيصبح جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنسانى تعتبر معاصرة ، كما هو الحال فى الأسطورة حيث تكمل أحداثها كأجزاء فى كل متزامن synchronique »[٤].

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران فى الهرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما النسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية »[٥]. غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم ليفى ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية Une vérité intemporelle . فالفلسفة

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص : ٥١٨.

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnal-isme», p. 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودى ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود فى التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هى أنساق الوجود ذاته . وهـــذا هو ـ بلا شك ـ الأساس الجدلى للفلسفة . فالفلسفة هى حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١).

على أى حال ، فإن ليفى ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللا زمانى على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى إعتبار الحدث كعنصر فى سياق ، فإنها قد تغطى على ما هو فريد فى تاريخ النفس وما هو محدث coutingent فى تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة فى العالم ، فإن فى إنتصار النسق إنتصاراً للباطنة l'immanence (٢). وإذا كانت الباطنة هى من أهم ركائز الاتجاه البنائى ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهى تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتديء منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هى المبدأ المفسر لكل شيء ، كما أن الناس يكافحون فى عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الكل ينبغى أن يعاد النظر فيه فى كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضفيه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣). وعلى هذا

---

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة الباطنة : « إذ ينبغى الإختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالى لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين »(١) .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل الفردى l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التى أضافها سارتر إلى التصور الماركسى للتاريخ هى نفسها التى تتصدر منهجه فى فهم الظواهر الاجتماعية . وهو فى هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسى على ما يبدو(٢) . للأسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسى للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر فى التضحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ(٣).

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التى هى جدلية وجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهى إلى تجميع حقيقى totalisation effective ؟ إنه لم يفطن إلى أن التجميع الذى أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف وحدها هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر فى الإنتقال من الذاتية

---

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذوات) l'accord des esprits entre-eux (١)

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تقسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهي تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يضفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكاً يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هي « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادي وشعوري حقاً ، غير أنه تشبث بحقيقة موضوعية أو مشاركة في ديالكتيك الضرورة (٣).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها . فهي رغم إهتمامها بتاريخ إنساني ، إلا أنه يتعذر عليها أن تضفي عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسي لا ينفتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme,» p. 1!8.

من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل la praxis، والتجاوز transcendance، والسلب la négativité. أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية. و «التجاوز» أو «التعالى» يعنى التعبير عن «الوجود خارج الذات» فى علاقة «الموجود لذاته» بالآخر، طبيعيا كان أم بشريا. أما السلب فهو يعنى «التغيير» عن طريق «العمل» (١).

ومما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن: «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة. والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة، والتاريخ، والفكر، لترتب على ذلك: أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيجلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة، وبين الوجود العام من جهة أخرى. وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاؤلية الرخيصة، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا، ودون حاجة إلينا، وبالتالى فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقتصر على تأمله، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتمد على مواتاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا، من أجل بلوغ شتى أهدافنا. ولو كان هناك «ديالكتيك طبيعى» لترتب على ذلك نتيجة ثانية هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» يخضع لذلك القانون الموضوعى، وبالتالى لما كان الإنسان رب أفعاله، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلع المعنى الذى يريده على تلك الأشياء» (٢).

---

(١) الدكتور زكريا ابراهيم: «دراسات فى الفلسفة المعاصرة»، ص ص: ٥٠٩، ٥١٠.

(٢) نفس المرجع: ص: ٥١٩.

وفى رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسى جارودى يقول :

« ... أنا أعنى بالماركسية تلك المادية التاريخية التى تفترض وجود «ديالكتيك» باطن فى التاريخ ، لا المادية الجدلية التى تحلق « فى سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود « ديالكتيك » فى الطبيعة ، حقا أنه قد يكون فى الطبيعة مثل هذا « الجدل » (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » [1] .

ومهما كان من شىء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة ايديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتتغذى بإنجازاتها .

أما فيما يختص بليفى ستروس فمن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية فى مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+ / —) الذى يؤدى إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . [2] كما أن موقف ليفى ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن «La «flèche du temps . فالموقف البنائى أول تمركزاً حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التى سبقتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية des transformations structurales

---

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans «Perspectives de l'Homme», (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطاب فى « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » للدكتور زكريا ابراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة التتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية التأليفية المتولدة عنهما) - (Thèse, antithèse, synthèse).

الصور التى نعرفها حاليا ، هى ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن مركزنا فى الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١). وهذا هو معنى « الإحساس الجيولوجى بالزمن » عند ليفى ستروس .

إن صاحب « الإحساس الجيولوجى للزمن » قــد استخدم إصطلاحات ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إصطلاحات عــلم اللغة البنائى مثل الدال والمدلول ، والمتزامن وغير المتزامن synchronique & diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتو نيميا) (la métaphore/la métonymie (٢) وأيضا الباطنة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى إنعكاس الحركة

---

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهــذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل اللاشعور ، أما ليفى ستروس فإنه يستخدم هــذا الازدواج البلاغى كأداة طيعة للتفسير . وحيث أنه يهتم بمسألة العلاقات فإنه فى فصل من كتاب « تفكير الفطرة » بعنوان « الفرد باعتباره نوعا » L'individu comme espèce يبحث العلاقة بين الانسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل (مجاز / ميتو نيميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءاً من المجتمع الإنسانى رغم كونها ليست منتمية كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميثولوجيا تتمثلها كمجتمعات تشابه تماما المجتمعات الإنسانية ، فهى تعيش فى جماعة وتبنى لنفسها عشا وتقيم زرافات فى السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا métaphorique ، فإن الكلاب هى كائنات إنسانية بالملاحقة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى مخ الانسان »[1]، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن ليفى ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائى أو المتحضر هى نفس القوانين التى تظهر فى الواقع الفيزيقى أو الاجتماعى».[2] ويقرر بأن تقدم الإنثولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد فى العمليات الجدلية التى يتولد عنها عالم المشاركة réciprocité كتركيب لصفتين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعى ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة « le pressentiment des philosophes .[3] وفى خاتمة « الإنسان العارى » يصر ليفى ستروس على أن تكون البنائية غائية [4] .

le structuralisme est résolument téléologique

فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال affinité بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا فى إمكانيات العقل الجدلى المركب دائما .

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلى :

إن الكتاب الذى يحمل إسم « نقد العقل الجدلى » إنما يذكرنا بالفيلسوف

---

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959). P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté», P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 6:5.

الألمانى كنط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشرى وإمكانياته وحدوده .

وسارتر فى كتاب « النقد » يدرس المنطق الحى للعمل الإنسانى ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصورى والجدلى . إنه يحـاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلى » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثاليا لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا ، واستنباط المعقولية التاريخية التى تحل محل المعقولية التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر فى مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التى تقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغى البحث عنها فى داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورثت ايديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيجلية قد سبقت بها وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضا صفتان ينبغى توافرهما فى كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التى تقيم الأنثروبولوجيا فهى العقل الجدلى . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدل ، فالتفكير الجدلى قد ظهر منذ بداية القرن الماضى . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفى للكشف عن قطاعات جدلية فى نشاط

---

(١) عمانويل كنط : فيلسوف ألمانى (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», P. 158.

(3) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا الإجابة عند سارتر كالآتي :

أولا : إن ضرورة « نقد العقل الجدلي » لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقادم للفكر الماركسي الذي يضل طريقه في المجرد أي في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعه (٢) .

ثانيا : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلا تحليليا آليا mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

---

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا فى مقابل العقل التحليلى . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل(١).

ثالثا : إن العقل التحليلى هو أداة البحث المطبق على المادة الجـــامدة . ولا يجوز استخدامه فى البحث عن الحقيقة الإنسانية la réalité humaine . فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب causes ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها antécédent . والمنهج المتبع فى الدراسة هو منهج جدلى ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغى أن يكون تركيبيا أيضا synthétique (٢) .

يقول سارتر : « إن الأنثروبولوجيا ستظل ركاما من المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلى » (٣) .

والعقل الجدلى هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخى والحقيقة المجمعة ، وإذا كانت هذه العلاقة هى حركة مزدوجة للمعرفة والوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة «عقل» (٤).

ويرى جان لاكروا Lacroix أن العقل الجدلى عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويعى ذاته فى نفس الوقت(٥) .

(1) Ibid., P. 9.
(2) Ibid, p. 81.
(3) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 10.
(4) Ibid., p. 10.
(5) LACROIX : «Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine», P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب constituée عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه son fondement وهو العمل le travail باعتباره معقولية مركبة intelligibilité constituante (١).

من كل ما تقدم من العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا. فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أي تستخدم العقل التحليلي)، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن «الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre» (٢).

وفي الحقيقة، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب «تفكير الفطرة» الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر.

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي.

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب «الجدل» لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي: فهو تارة يجعل العقل الجدلي مقابلا للعقل التحليلي تماما كالتقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان. وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

---

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفى ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلميـة ويؤدى بالتالى إلى افتراض عـــدم امكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلى » هو إنتاج عقلى إنشأ عن إعمال العقل التحليلى للمؤلف : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفى ستروس أن هـــذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلى لا تنتسب فى الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التى يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلى أن يطبق على العقل الجدلى زاعما تشييده رغم أنهما يعرفان بصفات مطلقة؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثانى فإن ليفى ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلى والتحليلى يصلان فى النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فماذا كانت فائدة تقابلهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثانى . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفى ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجودا مستقلا للعقل الجدلى إما كضد antagoniste وإما ككمل complémentaire للعقل التحليلى . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلى وآخر تحليلى كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقا كما هو الحال عند سارتر .

---

(1) Ibid., P. 324—325.
(2) Ibid., P. 325.
(3) Ibid.,

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما toujours constituante : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي ينشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن pour se réformer ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر » (٢) . وإذا كان سارتر يسمى العقل التحليلي عقلا كسولا paresseuse ، فإن ليفي ستروس يسمى نفس هذا العقل جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي متعالى matérialiste transcendental وبأنه حسى esthète ، فأقصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .
la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.
(2) Ibid., pp. 325-326.
(3) Ibid , p. 326.
(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 183).

المرسومة interiorisee . وهو يحتل مكانا ممتازاً أيضا لتميزه بأنه الموجود الذى هو نحن . وفى هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن فى أنه الموجود الذى يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذى هو تحقيق للبراكسيا » (١) .

إن علوم الإنسان لم تتساءل عن الإنسان تماما كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التى تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة ومتحدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الانسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .
comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التى تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هى تظل بعيدة المنال تماما كفكرة المكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب فى ذلك أن البحث لا يهدف الى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى اظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإنثولوجى والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف فى المنهج . فالإنثولوجى يرى فى التاريخ حركة تمزق الخطوط « le mouvement qui dérange les lignes أما المؤرخ فإنه يرى فى « دوام واستمرار البناءات » la permanence des structures تغيراً مستمراً (٣) .

---

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 103-104.

(2 SARTRE J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 104.

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساسا . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية l'information empirique . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا ، فكلاهما يهتم بالجزئي وكلاهما يعطي معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس: « إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه» . وهو رغم ذلك ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني » . (١)

التاريخ إذن ، يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية ، ومع كل هذا فو اقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ،فماذا نحن قائلون عن شعوب لاتاريخ لها؟(٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ ، وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يختص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا ، لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة rabougrie et difformé (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pens'e sauvage», pp. 347—348;

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir égalemnt «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلا ولدى الإنسان التاريخى فى مجتمعاتنا المعاصرة ، (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخى (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف فى الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقى وأيضا تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجى) (٣) . وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف فى الفلسفة الوجودية هى فى امتناع التواصل الحقيقى بين الذوات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستنجد بالأنثروبولوجيا (التى تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه .) (٥) .

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

---

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strrauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذه أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى le projet personnel له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لايؤدى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لايتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصاً وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادىء الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لاتفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة besoin والسلب négativité ، والتجاوز dépassement والمشروع projet ، والتسامى transcendance تكون فى الواقع كلا تركيبيا

---

(1) SARTRE J. p. «Critique de la Raison Dialectique», pp. 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه »(1) .

ومهما كان من أختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès a l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد بينت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعمل حر)(2) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات انتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها)(3)

أما الخلفية العطائية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية ، فإنها ترد عند سارتر إلى مجرد « إمكانية موضوعية ومنتشرة »(4) . Possibilité objecive et diffuse .

ويرى سارتر أن « الهدية le don هي الشيء المادي الذي يظهر هذه الخلفية

---

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

المطابقة la Réciprocité ... إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة عدم إعتداء من ناحيـــة ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين كضيوف . . . والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن l'échange est vécu comme irréversibilité

ولكي تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المطلقة يجب ان يتم التبادل عن طريق تنظيمات إجتماعية معينة ، بحيث أنه يثبت في تجمع موضوعي الزمان الذي نحياه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين يعين كل منهمـا الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القـانون la loi . (١)

ونلاحظ أن سارتر هنـا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلة للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأجزاء ، ولكن ليس كمادة راكدة ولكن كتجميع متحرك (٢).

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة ومجردة أو

---

(1) SARTRE J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.
(2) Ibid.,

موضوعا لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردى (١) باعتباره تحقيقـــاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة « المشاركة » أو « التبادل » لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها » (٢) خصوصا وأن « هـذه البراكسيا الفردية هى فى نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلا مركبا » (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على « البراكسيا » ، أما المشاركة فهى إمكانية موضوعية يحتمها ضرورة الحياة فى جماعة . و « من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجى وبين المجتمع المدروس (٤) » ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذ التبادل يحتاج إلى تركيب عقلى يضعنا فى تطابق مع صور النشاط هى لنا وللغير فى نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا انتقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجده يقرر بأن « الضرورة la nécessité التى يتحدث عنها ليفى ستروس لا تؤسس على التجربة » (٥) (وهذا يعنى أن البناءات اللاشعورية عند ليفى ستروس ليست مصدراً للضرورة) . كما

(١) « الفعل الفردى » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر « أن نسق الوظائف فى المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال فى العالم الفيزيقى » . (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذى تحدث عنه ليفى ستروس إنما يتضمن الاغتراب aliénation !

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثنائى (٢) — أن رجلا من الجماعة « A » تزوج إمرأة تنتمى إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » مدين لـ « B » . ولذا فإن الطفل الذى يولد كثمرة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هى التى ستحتم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويتساءل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل فى « وسط مدين » معناه أنه هو نفسه قد ألتزم بهذا الدين . وهذا يعنى أن الانسان ليس من خلق ذاته » .

«l'homme n' est pas son propre produit»

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(التزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد فى المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل فى نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد « praxis » . فالعلاقات هى شرط « البراكسيا » ولكنها ليست هى « البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

---

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسنا أو ممتازا إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع fonctions لاتتغير جدليا بعكس الأفعال actes . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l' intériorité»

إن الالتزام والقسم يعنيـــان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضا تقييداً « للبراكسيا » أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على إعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على أعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة وكلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لايمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلا وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لايوجد طريق آخر لتصور تركيب التغاير (٢).

La synthèse de l'hétérogène

---

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique». p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع totalité بل هو بالأحرى « تجميع » totalisation ، أى كثرة multiplicité تهدف للتجميع المجال العلمى فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتى inertie ، بين التجميع totalisation وبين عناصر سبق تجميعها éléments déjà totalisés . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع totalité وكحقيقة موضوعية réalité objective لا وجود لها (١) ... إنها تجميع مستمر en cours totalisation .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها فن زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل . والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة une connaissance réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : « إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتميز بها الوظائف خارج الذات » (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حر الفكر

---

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

الخالص ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيما عمليا معينا ، أو نسقا معينا للقيم ، أو نسقا معينا للبادىء الموجهة Principes directeurs (1).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢) . أي أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لايشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعي الماثل أمامه ، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه لن يمسك أبدا بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعي .

وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الانثوجرافي إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعي (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستشهدا بما ذكره ليفي ستروس نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظام الأموى système matrimonial لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التي عرفت حتى الآن ، (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات آل Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون في ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : « فمن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

---

(1) Ibid.,
(2) Ibid.
(3) Ibid., p. 503.
(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté», p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيدا حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم البيانية . . . وهم أبتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض على جيد داخل قاعة المحاضرات ».(١)

وفى نص آخر استشهد به ليفى ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضا سيئا . لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (وإلا لكان هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموى أو نظم القرابة . أى أنه لاينبغى أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائيين يفهمون العلاقات المجرده التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعهم هى التى تعرف تفكيرهم بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادى الذى يحقق علاقة مع الجميع فى نطاق وحدة الهدف المشترك »(٣). إن البدائى عندما يعبر عن هذه العلاقات المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذهنه ، وعلى ذلك فمن الخطأ الزعم بأن هـــذا البدائى يعكس شعورا تركيبيا وعمليا une conscience synthetique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد . والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمى لا حيـــاة فيه .Il réduit la structure à l' ossature إن عمل البدائي هـذا لايعكس شعوراً تركيبيا ، بل إنه ليس تفكيرا على الإطلاق . إنه عمل يدوى محكوم بمعرفة تركيبية لايعبر البدائي عنها . (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب « تفكير الفطرة » وفيه يقول : « إذا صح مايقوله سارتر من أن البدائي لايفكر ، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماما أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين » . (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضا أن سارتر لا يطيق أن يكون البدائي قادرا على التحليل والبرهان أو ممتلكا « لمعارف معقدة » وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل . (٣)

وإذا إفترضنا عـدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن ، وذلك لأنه طبقا لهذا الإفتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقا لنائية لاشعورية ومبتعدة تماما عن التاريخ الإنساني ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية). (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من « البناءات » يؤدى إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 332.

(3) Ibid , p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمي إليهما الفرد إنمـــا يحلان محل « شعور لا زماني » (١) «conscience intemporelle» . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسيولوجي شبه « بكوجيتو » ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن «الكوجيتو» الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس : « إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع . أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقـد كان ليفي ستروس يحتقر رأي سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أي قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى ليفي ستروس أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي عنده بين الأنا والغير le moi et l' autre » فهـــذا التقابل لم يصبغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بدائي ميلانيزيا » (٥) .

إن المتتبع للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوي الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ما هي إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.
(2) Ibid.,
(3) Ibid.,
(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Strauss», p. 19).
(5) Ibid , p. 330.

من مراحل « العقل الجدلي »(١) . أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إتنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر(٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه — أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات العــائشة والمتحدثة le sujet parlant ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي totalisation partielle لابد من تخطية ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الأنترولوجي يعتبر العقل مركب دائما toujours constituée ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنده ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل les enceintes mentales أي البناءات التي تحدد عمل العقل .

نفير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإتنولوجيين شيء مفروغ منه(٣) .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج البناء . يقول « الإنسان هو نتاج البناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف التاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط في

---

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI-STRAUSS : La pensée sauvage, p. 330.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بناءات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان يشترط في في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا » (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليفي ستروس فيما يختص بتصورهما العلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات إنسانية عبر التاريخ «trans - historique» أي « بناءات دائمة » — « بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » .(٢)

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية ، أي بناءات طرأ عليها تغيرات وتحولات t ansformations على مر العصور . وأيضا كتب ليفي ستروس : « إن الإنتولوجي ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادىء التي تحتم نواياهم ، وأيضاً عندما ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال „ ensemble signifiant „ (٣) .

---

(1) «Jean-Paul Sartre répond», dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61, (Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.



تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع « البناء » تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية constructivisme والتاريخية historicisme ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو « التكوينية » لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزا عن المعرفة العلمية . كما يعطي سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لاتعطي عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمسا للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالبا على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفي ستروس ، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدرا من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفي ستروس . ومن الواضح أن ليفي ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تتصف بالجمود والبعد عن التاريخ .

---

(1) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذى يتطلبه الاتجاه الجدلى إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard فى كتابه « فلسفة النفى » كما يلى : عندما يكتمل بناء structure فإننا ننفى واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التى ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذى استكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر بروويه Brouwer قيمة هذا المبدأ فى حالة المجاميع اللامتناهية les ensembles infinis. ولنا أيضا فى العلوم الطبيعية مثال النظريات التى تفسر انتشار الضوء والتى تتأرجح بين إعتباره تموجات أثيرية أو حركات مادية (١).

فى هذا المجال كما فى غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلى له دور هام فى تكوين جميع البناءات وهو فى هذا مكمل التحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلى (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية على المقولات المنطقية . ولهذا فان عصرنا ليشهد نهاية المنهج المنطقى la méthode logique (٢)، أى نهاية الجهد الذى يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محضة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقى يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكتشف النفس الإنسانية وهى تعى ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

---

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p62.

وليفي-ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذي يتمرد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلي المثالي . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق . وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائي هو نسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتنكر تماما للديالكتيك .

وكان جان بياجيه قد إنتقد ليفي-ستروس بسبب تصوره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية toujours identique à lui - même . كما كان أيضا قد أعرب عن عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة Schèmes permanents ، وليست بالأحرى حصيلة تركيب ذاتي دائم une continuelle autoconstruction » . وقد كان موقف ليفي-ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » ، وهو اصطلاح يصر ليفي ستروس على استخدامه فإنه ، لا يقصد به الاشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغيير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

---

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى سن النضج ، أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان ». (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يبتعد تماما عن أي تصور استاتيكي للبناءات ، كما أنه بذلك يبتعد عن المذهب الصوري ويقترب من أصحاب الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله للديالكتيك قاصرا على التاريخ الإنساني وحده بعيدا عن النظام الطبيعي . وكان سارتر يقرر بأننا « لا نجد في الطبيعة أزواجا من التقابل كالتي يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية تترابط مع بعضها بعضا وتؤثر في بعضها البعض ، فإن هذه الرابطة تأتي دائما من الخارج Ce lien est toujours extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التي توجد في التقابل بين الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع والتي تكون نسقا يكون كل عنصر فيه مؤثراً في بقية العناصر» (٢) .

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن ما تصيغه من أفكار تتصف بالطابع السيكولوجي يمكن أن ينطبق على حقائق عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفي ستروس أن البنائية بهذا إنما تساير اتجاهات العلم المعاصر ، والتي تشير إلى النظام الطبيعي كمجال متسع ذي دلالة « ويكون كل عنصر فيه مؤثرا في بقية العناصر » (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن الواقع « ليس من الخلط الذي لا يرد إلى اللغة » (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.
(2) «Jean Paul Sartre répond», L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence, 1966, (Cité par Lévi-Strauss).
(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.
(4) Ibid.,

يصدر عن أعمدته المتلئة بالحياة كلمات غامضة » (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢). ففى خلال هذه الفترة الطويلة مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمترية دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطورا مكملا لشكل الحشرات التى تساعد فى تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا فى تسميتها ديالكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند ليفى ستروس بالإلتقاء الإنتوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع «فالتحليل البنائى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم » (٤) . فإذا كان المخ الإنسانى يبحث دائما عن تقابل من نوع (+ / —) ، فإننا نجد كذلك أن « المادة الأولية لكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ » (٥) .

مما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترابط

---

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS «L'Homme nu», p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل فى العالم . وهى ترى هذه الأنساق فى تركيب النفس وفى طبيعة الفكر ، أى أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد لمن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هى الله . وفى الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفى ستروس من أى نص صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود فى العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهى » الذى يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول ، أو « الله » الذى نبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسابنا الثقافة . ومهما كان من شىء فإن البنائية ، على أى حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقى ، لترقى عن المستوى الفلسفى الوجودى الذى يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الانسان (١) . وقد تنبه ليفى ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الاتجاه البنيوى من نقد بسبب إستبعاد الذات العارفة sujet . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهى إذا طالبت باستبعاد الأنا le sujet ذلك الطفل المدلل الذى لا يمكن احتماله والذى شغل المسرح الفلسفى مدة طويلة وبالتالى فهو يعرقل أى عمل جاد لأنه يتطلب انتباها زائدا – فانها لم تتجاهل أى تبعات يمكن أن يجرها هذا الاغفال للذات ... إن البنائية هى غائية بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لكى يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفى ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

---

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هى وجودية ملحدة بعكس وجودية كيركجارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلمي وما تضمنته من آلية وأمبريقية . فإن البنائية هي التي أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية » (١).

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويتساءلون عن هذه الغائية التي تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجا عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم ليفي ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بربهم » ... (٢)

و « إذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع في صالح العقيدة ، ... فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التي تحتلها العاطفة الدينية في تاريخ البشرية » .

« وهي تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لايتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لاتتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة وماهية موضوعاتها . إننا لايمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصا بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار في أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية في جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنف ، ونظراً لأن تفاصيلها تغيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلا لهذا التمدد الكوني البطيء من حيث أنهما يشهدان إلى العظمة

---

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التى تتحرك فيها والتى تظهر على مستوى زمان ومكان لانتمكن من تمثله إلا بعمليات حسابية ترده إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون فى نحلة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة الغامضة التى عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تسمح بتصفية الضوء لكى تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلقة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط فى حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة فى مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة يغرى ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقى فى النبات » . (١)

هذه هى غائية ليفى ستروس ، تفسح المجال المقيدة وتمهل من اتجاهه المادى فلسفة مادية هى بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح العلم . فلاوجود لشىء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بناءات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت عنا ، فلأننا أصبنا بالغرور وألهتنا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالى عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفى ستروس كان قد اقترح فى مقابل فلسفات الذات أن تندمج « الأنا » الفردية فى « نحن » التى تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

---

(1) LEVI-STRAUSS : «l'Homme nu», pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الانسانية فى الطبيعة . ويقول ليفى ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكرى يعرف هو مقدار ماله من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التى لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغى أن يخضع الغرور لهذه الضرورة .(١)

غير أن هذا الإعلان رغم مااشتمله من نبل القصد إلا أنه لايخلو من تناقض : فأنا أزكى « نحن » j'opte pour le «nous» فى مواجهة غرور « الأنا » من ناحية. ومن ناحية أخرى فإنى أعمل لتحرير الأنا لدى آخرين ليس فى استطاعتهم عمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن « اندماج الإنسانية فى الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد régression ، يظهر فى مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطهى الإنسان لطعامه رغم أنه ليس فى حاجة أصلا إلى هذا الطهى ، اللهم إلا رغبة منه فى أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى فى ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت بمجتمعاتنا من سئ إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التى تسود الآن (٢)، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد فى التأمل الذى يأتى على الانسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ماتتمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسى أو مستواها الثقافى لأنه طريق الخلاص (٣).

---

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غائية فى الطبيعة « غامضة » ، وغائية ينفذها الإنسان و « يعيها » . وهكذا يتكشف ليفى ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه فى تفكير « البدائيين » وفى العالم . يقول فى خاتمة « الإنسان العارى » : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان فى أعماقه لأنه يضفى المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وانجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتفظ بشجاعته دون أن يبتعد عن اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختفائه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالفناء أيضا . . . فإنه لن يتبق شيئاً » (١).

وهكذا يصل ليفى ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .

ويأخذ النقاد على ليفى ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يختم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة مهما امتدت فإنها تؤدى فى النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

---

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-703.

وإذا كان ليفى ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أفول الإنسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة فى العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقده عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هى خاصة وجزئية »(١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبنائية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها « قد لاقت نجاحا كبيراً فى فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفى ستروس قد قام بعمل على متناسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التى تضمنها هذا العمل. وهو فى كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق الإنسان » (٢).

وقد نجح ليفى ستروس فعلا فى خلق تصور جديد لإنسان عالمى ليس هو إنسان الغرب ولا هو إنسان الشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية. ففى التفكير المسمى «بالسابق على المنطق prélogique » يكتشف منطق المحسوس logique du sensible أو علم الملموس science du concret اللذان لاغنى عنهما فى أى ثقافة إنسانية ، وهو منطق لاتقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة فى فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نجهل البناءات العميقة للغتنا . وإذا كنا نظن

---

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», p. 222.

أننا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا فى الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب الأعظم من تقاليدنا . فى حين أن أصحاب الحضارات « الباردة » أو أصحاب « تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذى يأتى من أعماقهم القريبة أى من أعماق اللاشعور .

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بغرب افريقيا (١) أن نلمس لدى الأوساط الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التى توصل إليها ليفى ستروس فى مقابل ماعرفوه عن ايديولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلى لظروف كل منهما ، وهذا يعنى أنه لايوجد مايبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية إحداهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضاً البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل هذا لابد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفى ستروس قوانين منطقية متشابهة فى جميع القارات وجميع الثقافات مهما أختلفت مظاهرها ، لأنها ابثقت جميعاً عن طبيعة واحدة هى طبيعة الأنسان .

أما سارتر ، فمهاقيل عن مساندته لحركات التحرر فى العالم ، فإن الإنسان الزنجى المثقف لاينسى له وقوفه فى وجه الأبحاث الإنثولوجية التى تثبت وجود التفكير المجرد لدى « البدائيين » ، كما سبق ذكره فى الفصل السابق .

وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتورى (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

---

(١) كان المؤلف معارا لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة ١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتورى هو رئيس جمهورية غينيا الحالى .

« الحركة الثقافية المعاصرة للزنوج » وقال أنه (سارتر) يعتبرها « عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقوم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستدلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشاعري على التعبير العلمي »(١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص »(٢).

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه للبروليتاريا . فقد كان ماركس لايؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللينينية لايؤمن بهذا الرأي . فالرفاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لاتمييز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة « ياعمال العالم اتحدوا » إلا في ظل الإيمان بوجود تماثل في العقليات وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفي قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، وأيضاً أتهام الزنوج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلاشك أن سارتر كان متأثراً في هذا

---

(1) Horoya Hebdo, 1! Mai 1971, Conakry, pp. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزعة العنصرية عند جوبينو ورينان فى القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المندفعة وبالتماثلية symetrie فى فهم وتفكيرهم . الأمر الذى يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات مماثلة لحضارات الغرب . لقدكان هذا التعصب العنصرى موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية فى اليابان وفى الصين حديثا . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية فى عصور الإنارة العربية . أما الزنوج الذين مازالوا موضع أتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتيحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين.

وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التى قام بها ليفى ستروس والتى أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ماحققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء البحث فى العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجيه :(١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قرونا من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لايضيرها بطء تكوينها إذ يمكنها بكل ثقة أن نعتبر موقفها الحالى بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذى ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

---

(1) PIAGET Jean : «Epistemologie des sciences de l'homme», p. 45.



مصادر الكتاب

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» (مكتبة مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .

2) AUDRY Colette, «Sartre», (Seghers, 1966).

3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», (Maspero, Paris, 1968).

4) BELLOUR Raymord, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).

5) CHARBONIER Georges, «Entretiens avec Claude Levi-Strauss», (Plon, 1961.)

6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.

7) De IPOLA Emilio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.

8) FAGES J.B., «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat Toulouse, 1972).

9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots clés de la sociologie, (Privat-Toulouse, 1972).

10) KARL MARX, «Le Capital», (Editions Sociales), Paris, 1959.

11) LACROIX Jean, «Histoire et dialectique», (Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 Sep. 1973).

12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).

13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Francaise contemporaine», (P. U. F., 1966).

14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).

15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).

16) LEVI-STRAUSS Claude. «Race et Histoire», UNESCO, 1952

17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).

18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).

19) LEVI-STRAUSS Claude, « Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).

20). LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)

21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).

22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).

23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968).

24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)

25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F., 1950).

26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963.

27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)

28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothêque, Editions Universitaires, 1970 .)

29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-meme», (Esprit, Mars 1973).

30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).

31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (Que-sais-je ? no. 1311).

32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit, Nov. 1963).

33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).

34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanismé», (Nagel, Paris. 1960).

35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)

36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).

37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).

39) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A à Z 1968.

40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.

41) L'ARC, «Lévi-Strauss», (numéro-spécial). no. 26, 1964.

استدراك

ننبه القارىء إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهوا وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطــأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنتظم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٣	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٣٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اهتمامها	اهتماميهما

المحتويات

رقم الصفحة

البنيوية فى الأنثروبولوجيا ومـوقف سارتر منها

الجزء الثاني





الفصل الأول

حقيقة التفكير الفلسفي ومكانته

تمهيد

إتفق حكماء اليونان منذ ما يقرب من خمسة وعشرين قرناً من الزمان على أن الفلسفة هي محبة الحكمة ، وكانت الحكمة عندهم تتضمن الإحاطة بجميع فروع المعرفة الإنسانية على تنوعها . فالفيلسوف عند أرسطو هو ذلك الإنسان الذي يمسك بناصية جميع العلوم والمعارف على قدر إستطاعته وبقدر وسعه . وكانت الحكمة عند اليونان تتضمن إلى جانب المعرفة إكتساب عدد من الصفات الخلقية منها ضبط النفس وتحكيم العقل والإلتزام بالوسط العدل .

وإذا كانت الحكمة اليونانية تجمع بين علوم الطبيعة وبين « الميتافيزيقا » أو ما وراء الطبيعة على إعتبار أن الفلسفة تشملها جميعاً ، فإن هذا التشابك لم يلبث أن تبدد بمرور الزمن ، إذ تمردت العلوم على الفلسفة الأم وإنفصلت عنها تدريجياً ، وأصبحت كلمة « فلسفة » في القرن التاسع عشر الميلادي لا تعني سوى « الميتافيزيقا » أي البحث فيما يتجاوز الأشياء الطبيعية وما يتعدى مجال الواقع المرئي أو المحسوس . ومنذ ذلك الوقت إقتصرت الفلسفة على البحث في موضوعات تقليدية تتصل بطبيعة الوجود والخلق والخالق كما تتصل بطبيعة الإنسان ومصيره والغاية من وجوده . غير أنها الآن تعود إلى المعرفة العلمية ، وتقدم النظرية التي تكشف عن مبادىء العلم والثقافة . ولذا تعددت المذاهب الفلسفية وكثرت المصطلحات التي يستخدمها الفلاسفة حتى أصبح من الممكن الآن التحدث عن لغة خاصة بالفيلسوف أو ما يسمى بالمقال الفلسفي .

والفلسفة ليست مقالا غامضاً يقتصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة. ويخطىء من يظن أنها تبتعد تماماً عن الواقع وعن الحياة اليومية. فالفيلسوف هو المرشد الذكي الذي يعيننا بكل ما يملك من صفاء الفكر على إدارة شئوننا الخاصة والعامة في هذا العالم الملموس الذي نعيش فيه.

ومع ذلك فإذا إتصفت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم أو لغة العامة، فإن مرد ذلك إلى ما يواجهه الفيلسوف نفسه من صعوبة تتلخص في البحث عما يعطي للوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة بإستخدام عبارات اللغة وكلماتها لما في ذلك من قصور وضعف.

وقد إعترف الفيلسوف ديكارت بقصور لغة العامة في عبارة وردت في كتاب « التأملات » يقول :

« إن الواجب على من تكون بغيته الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة أن يتورع عن أن يلتمس في صيغ الكلام التي إبتدعتها العامة مظان للشبهات ومواطن للشك » (١).

وقد إعترف الفيلسوف هنري برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام في التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشعورية. يقول في كتاب « الفكر والمتحرك » :

« التحليل اللغوي هو التعبير عن الشيء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل إن هو إلا ترجمة رمزية .. والتحليل يضاعف من وجهات النظر حول الموضوع

---

(١) ديكارت : « التأملات في الفلسفة الأولى »، ترجمة الدكتور عثمان أمين (مطبعة الأنجلو سنة ١٩٥١) ، ص ١٠٥ .

الذى يدور حوله آملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة وهو ينوع رموزه الجديدة ، قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتب عليهـا أن تظل دائماً قاصرة » .

ومما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية مصدرها صعـــوبة الموضوعات المدروسة التى تتكشف الفيلسوف بالحدس ويتعذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التى تواجــه الفلاسفة فإنهم حقاً مرشدون أذكياء يكتشفون أمامنا طرقاً جديدة إبتداء مما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلما يعدنا بشيء على الرغم من أنه يحثنا دائما على إتباعه غير أنه ينبغى الإعتراف بما نحس به من متعة لما يبذل هو من جهد فى اكتشاف آفاق جديدة .

الفيلسوف الحق إذن لا يعد بشيء سوى بذل الجهد نحو تحقيق نسق فكرى معين . وهو فى هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من النـــاس فى عصرنا هذا ، حيث لا يبذل الإنسان أى جهد إلا لتحقيق غايات مبـاشرة وملموسة . ولهذا تجرأ البعض على القول : « إن مثل الفيلسوف هو كمثل من يسكب الفراغ فى فراغ » .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بنهج الفلاسفة أو مضمون مقالهم أو غايته . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد فى طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للفلاسفة فى عصر العلم ؟ وهو تساؤل ساذج يكاد يتطابق فى صورته مع تساؤل مماثل هو : لم « الجياد » فى عصر السيارات ؟ إذ طالما أن بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن فى عصر السيارات . صحيح أنه فى المناطق

السياحية يطيب للسائح أن يتنزه بعربة يجرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة مواصلات بقدر ما هي وسيلة ترفيه تذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتنقلاتهم وتشعره بأنه فعلا في أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة إنتقال سريعة . ولكن هل إقتصرت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه ؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التي يقودها الفيلسوف ؟ هل هي مركبة تثير الغبـــار وتحدث الضجيج وتعطل المرور وعليها بالتالي أن تنسحب من الطريق لكي لا تعطل أولئك الذين يعرفون — على وجه التحديد — مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكترثون بالفلاسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعاً من الفلسفة نفس الموقف العدائي الصريح ، غير أنهم جميعاً على ثقة من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون عن « بدائل تملأ الفراغ الذي شغلته الفلسفة طويلا » . وهي بدائل مثل علم السياسة والأنثروبولوجيا وسائر العلوم الإنسانية .

ونحن لا ننكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا ننكر الزعم بأنها تحل محل شيء غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الأنساق الفلسفية الكبرى القادرة على تجديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٣١ وماركس سنة ١٨٨٣ .

ويشير جان بول سارتر إلى هـــذه النقطة في كتاب « نقد العقل الجدلي » فيقول :

« إنه لمن الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جداً » إذ من الممكن القول أنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها

بأسماء مشهورة : عصر ديكارت وجون لوك ثم عصر كانط وهيجل وأخيراً عصر كارل ماركس »(١).

ويقول سارتر عن الماركسية في نفس الكتاب :

« إن التجرؤ على تجاوز الفكر الماركسي هو — على أسوأ الفروض — عودة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا في الفلسفة التي ظن المفكر أنه تجاوزها »(٢).

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيئة النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، واتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيده ، وتسنى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يتغذون بتفكير الكبار الذين قضوا نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة ، هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال النسبيون إقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فإني اعتبرها إيديولوجيا . إنها نسق طفيلي يعيش على هامش المعرفة،

---

(1) SARTRE J.P. : " Critique de le Raison Dialectiqne ", (GALLIMARD, 1960), p.17.

(2) Ibid.

كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل معها » (١) .

ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل ماركس . وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيركجارد وهوسرل ووليم جيمس وآخرين، كما شهد تجدد المنهج الفلسفي عند أصحاب الفينومينولوجيا ورواد « الأمبيريقية المنطقية » .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفي تؤدى إلى الخروج من مجالها الخاص كى تتطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن معنى الأشياء وهي في خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

(١) فهي إما أن تشيد فلسفة خاصة تفرز بدورها إيديولوجيا معينة .

(٢) وإما أن تستعير أساسها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

(٣) أو أنها تتخذ من المجتمع الذى تعيش فيه المصدر الاساسي لما تصدره من أحكام على الأشياء والأحياء . (راجع أيضا البنيوية فى الانثروبولوجيا للمؤلف ص ص ١٥٢ — ١٥٣) .

ولما كان الطريق الأول مستبعداً تماما بشهادة سارتر فى أقواله سالفة الذكر، فقد ظهر لنا فى الفكر المعاصر أن الإيديولوجيات تستعير مبادئها فعلا من أنساق سابقة ، فأخذت فى الضعف والاضمحلال يوم بعد يوم وأصبحت عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضاً بسبب غموض الواقع كما سبق بيانه . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذى يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة أو السلوك الغالب . وفى هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين

(1) Ibid.

تفسر الكون الذى نعيش فيه ، ذلك لأننا على الأخرى ، نتوافق معه ، ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق أسباب الحياة مع عادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعية لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تتنزه عن أى نقد كما قبلت الخضوع للروتين اليومى أو رتابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطة . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

معنى الكلام الفلسفى :

من خصائص الكلام الفلسفى أنه لا يقدم صيغاً معرفية صالحة لأن تطبق فى أى موقف أيا كان . والمقصود بالصيغ المعرفية القضايا الكلية أو القوانين العامة التى يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفى عن الكلام العلمى ، فالأول يتصف بالتفرد والذاتية والثانى يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفى أيضاً هو الكلام الذى ينظر إلى الواقع من خلال محك أو معيار مختلف عن المعايير المعتادة فى الحياة اليومية .

وأخيراً فإن الكلام الفلسفى إنما يعبر عن التوغل بقوة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير (ولو طفيف) فى العلاقات الكامنة فيه . (أى تغيير العالم بتفسيره) .

والفلسفة بمعناها العام هى كل ما يبرر ما أقوم به من إختيار وسط بدائل وممكنات عديدة ألقاها فى ظروف مختلفة . وهذا يعنى أن الإختيار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكمن وراءها مجموع ما لدى الإنسان من إتجاهات ورغبات ومواقف . وهذا يعنى أيضاً أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الإختيار يفترض إستخدام العقل كما يفترض حـرية الإرادة ، لذا فإن محرك الفكر الفلسفى هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هى إنجاز ذاتى يعتمد على الحرية والعقل ، ويستخدم كلمات اللغة فى التعبير عن هـذا الإنطلاق .

والتفكير الفلسفى الحق هو الذى يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة أخرى هو الذى لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لا بد أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم ،

وكان الفيلسوف الألمانى « ليبنتز » يتحدث عن هذا الإختلاف فيقول : « إن الفلاسفة هم أشبه بالمتفرجين داخل ملعب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج إلى اللاعبين من زاويته الخاصة التى لا يشاركه فيها أحد » . وهكذا كانت المعرفة الفلسفية هى معرفة للحقيقة من زاوية لا يشترك فيها أثنان .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفى (أو إختلاف الفلاسفة) كتعبير عن تعدد إمكانات الإختيار . وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم بعضها بعضاً .

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فهما عميقاً - بل على العكس - نجد أن هذا التعدد هو نقطة الإرتكاز التى تميز بين الفلسفة والعلم من حيث أن الفلسفة هى نمط للتفكير ينصب على واقع يختلف عن الواقع اليومى ولا يخضع له .

وإذا كان لا بد من إختلاف الفلاسفة فيما بينهم لإختلاف المنظور أو الزاوية التى يهتم بها كل منهم فى دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يخطىء من يظن أن النظرة التركيبية لدى الفيلسوف فى رؤيته للعالم إنما تنشأ إبتداء من حدس ذاتى

يتصف بالخصوصية والجزئية ويتعذر بسببه إلتقاء الفلاسفة أو التواصل بين الذوات . ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق إنما يستهدف بالضرورة توصيل فكره إلى الآخرين . ونلاحظ أن مسألة صعوبة إلتقاء الفلاسفة أو تعذر إتفاقهم لا ترد إلى المقال الفلسفي من حيث هو ولا تنشأ عن إختلاف ملموس في المعنى أو في قيمة البراهين ، بل تنشأ عن « قصد » فيلسوف أو « الهدف » الذي يرمي إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذي يلتف حوله الفكر الفلسفي .

ويتبين مما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل بينهم ، أي أنهم يتواصلون حتى وإن كانوا مختلفين .

الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أي أنها تتعلق بأشياء خارجة عن الذات ولا تفصح إلا عن وقائع العالم الخارجي. أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة من العالم الخارجي بل إنها تبحث عن قيمته ومغزاه وعلله ، أي أنها تضيف إلى العالم الخارجي ما ليس فيه ومن ثم فهي معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته » والحقائق الفلسفية ترتفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تغني تلك الحقائق الأخيرة بأن تجعلها أكثر معقولية . وهكذا ينتصر المثالي على الواقعي والروح على المادة والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان في مستوى أرفع من العالم الذي يحيط به »

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هي غير اليقين بها (لأن هذا الأخير يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريبياً أو

رياضياً إستنباطياً) ، فإنه فى الفلسفة تجد أن اليقين ملابس للحقيقة ومنبثق عنها كما ينبثق الضوء عن الشمس . والحقائق التى يصاحبها اليقين بها تجعى حدسية ؛ والحدس هو المعرفة المباشرة التى لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشىء المعروف أو بعبارة مختصرة - كما يقول البعض - هو إتحاد العارف بالمعروف . وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حدسية، فالفلاسفة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم فى هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق للآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفى هذا يقول أحد الفلاسفة المعاصرين هو « برديابيف » : Berdyayev

« إنى لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط » .

ويبدو أن كل فلسفه من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية. ويرى « برجسون » أن كل فلسفة هى صادقة فيما تثبته من حدوس أولية وباطلة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ؛ ذلك لأن كل فيلسوف إنما يرى العالم من زاويته الخاصة التى لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فيلسوف لا يمكنه الإدعاء بأنه توصل إلى الحل النهائى للمشكلة موضوع البحث ، إذ أن كل ما يأمله هو أن يشعر القارىء بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضاً أن يكون فى عرضه الفلسفى قد حفز الآخرين كى يدلوا بدلوهم فى خضم المناظرات الفلسفية. ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارىء لا يمكن أن تكون الأنساق الفلسفية وما تقدمه من « حقائق » ، بل « المقترحات الفلسفية » التى تعرض كمجال للإختيار.

---

(١) لزيادة الإيضاح بخصوص هذه النقطة راجع :
« البنيوية بين العلم والفلسفة » للمؤلف (ص ص ١١٩ — ١٥٦) .

ونخلص مما تقدم إلى أن « النسق » الذى يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية ، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح آفاق جديدة .

والفكر الفلسفى يقيم بماله من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقته . فتقييم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ ، لأن ما يهمنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا . فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه . وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صارما فى إستخدام المنهج الذى رسمه لنفسه وأمينا فى سرده لوقائعه . وهكذا يظهر أن مسألة « الموضوعية » ليست بذات أهمية فى الفكر الفلسفى .

ومن اليسير أن نفهم مصدر القلق لدى أولئك الذين يثيرون مسألة « الموضوعية » فى الفلسفة . فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم ، وهى التى انبثق عنها التساؤل عن أزواج من التقابل بين (الصحيح والزائف) ، بين (الواقعى والوهمى) ، بين (اليقينى والظنى) .

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التعجب والاندهاش . وقد أشار إليه « أفلاطون » و « أرسطو » . وإذا كان الفكر فى البداية يندهش لحركات الأجرام فى السماء كما يندهش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتدرج بعد ذلك إلى التساؤل عن الوجود فى مجموعه وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم .

المصدر الثانى هو الشك . فإذا كانت الدهشة تؤدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية ، فإن تكدس المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتنقيب حتى نصل إلى اليقين.

الشك إذن ملاحق للمعرفة وملازم لها . ونحن لا نقصد به الشك المطلق الذى لا يؤدى إلى يقين كما كان الأمر عند « بيرون » المعاصر لـ « أرسطو » ، بل نقصد به الشك كتمحيص للمعارف وكبحث لمواطن القوة التى يستند إليها اليقين . وهكذا فعل « أفلاطون » حين أقر « هيراقليطس » على أن العالم فى تغير مستمر ثم حدثنا عن عالم المثل أو المعاني الدائمة التى لا يتطرق إليها الشك والتى تضمن للعلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضاً فعل « ديكارت » الذى وجد نفسه أمام معارف علمية وفلسفية أبلاها القدم والتقليد الأعمى طوال العصور الوسطى فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين فى العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن كل فلسفة عظمى إنما تتضمن فى أعماقها جانباً من الشك .

للمصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره . وقد رأينا أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم الخارجى . غير أن الإنسان الذى يلتفت حول ذاته سرعان ما يكون فلسفة المعرفة من نوع جديد .

وقد قامت الفلسفة الرواقية مثلا على الكشف عن مواطن الضعف فى الإنسان واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفى هذا يقول الفيلسوف الرواقى « ابكتيتوس » : أن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعى بمواطن الضعف عند الإنسان وتعلمنا الفلسفة كيف ننجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص . والسعادة الرواقية تتلخص فى عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث .

وقد قامت الفلسفات الوجودية فى العصر الحديث على النظر فى الإنسان

وفى ظروف حياته ومصيره . فترى « كارل جاسبرس » مثلا يقــول أن حياتنا العادية التى تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هنــاك حالات قصوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخـــوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهى حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فينشأ عنها التفلسف . ويبين « كارل جاسبرس » أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان فى إتجاهين: فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا تعذر عليه تبديد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو التفلسف . وعندئذ تنبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائما مهددون من كل جانب ، فيهـــدف التفكير الفلسفى إلى ترويض النفس على الزهد فى المحسوسات والتعلق بعالم الروح .

الفلسفة والمجتمع :

وعلى الرغم من أن الفلسفة لم تحظ بعناية المجتمع لها فى أى عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذى قامت من أجله الحروب أو العلم الذى تخصص له الاعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك فى نظرة المجتمع إلى الأشياء وفى أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضا فى نظمه الإقتصادية .

فنحن مثلا لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التى غلب عليها الطابع الهندسى والرياضى دون أن نفهم فلسفة « ديكارت » التى أثرت حتى فى بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التى نادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل « فولتير » و « جان جاك روسو » وغيرهم . وأيضا كانت الثورة الروسية تطبيقاً لأفكار « كارل ماركس » ، وكانت الحروب التى خاضعها الشعب الألمانى فى العصــر الحديث تطبيقاً لفلسفة الألمانى « هيجل » الذى أعتبر تطور التاريخ تطوراً للفكر الإلهى الذى أراد أن يكون الشعب الألمانى سيداً للشعوب .

تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف

إن تعدد المذاهب الفلسفية وإختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن ينعكس على تعريف الفلسفة ذاته وأيضاً على تعريف الفيلسوف ؛ ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحتى لو تحقق هذا الإجماع مستقبلا فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لنداءات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتساءل عن الإنسان « الفيلسوف » ، من هـو ؟ وإذا كانت الإجابة : أنه الإنسان الذى توصف مواقفه أو إتجاهاته بأنها فلسفية ، عندئذ يصح القول بأن جميع الناس فلاسفة لأن كل إنسان يحتفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة وإختلافها بإختلاف الأفراد !

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديمياً فى الفلسفة ، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولا هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه لمن الخطأ الظن بأن لفظ فلسفة هو الذى يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المفهوم فى حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد . وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهناً قانونية أو طبية أو غير ذلك .

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذى يعبر عن رؤيته للعالم إبتداء من نسق معين من القيم . ونسأل : هل يقدم هذا التعريف محكا أو معياراً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هى نعم لأول وهلة ولا إذا أمعنا النظر لسببين :

أولا - أن المحك الذى يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن نعنى

بالحك وسيلة للتمييز بين الأشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة مميزة مثلا تفرق فئة عن بقية الفئات أو شيء عن بقية الأشياء . ونرى أن هذا التعريف لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتعذر الزعم بأن هناك إنساناً يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترتب على ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانيا — لا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجرد نسق من القيم لأن هذا القول لا يوضح مضمون التفلسف : فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من فرد لآخر . وإذا قال قائل : « إن الفلسفة هي هذا النسق من القيم الذي يحكم جميع أقوالي وتصرفاتي » ، فإن في هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه في جميع الحالات ولدى جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف .

الفلسفة إذن لا تنحصر في إمتلاك نسق من القيم ينطبق على جميع ما يطرأ من مشكلات .

يتضح مما تقدم أنه من المتعذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التي يتحدد بها تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا . ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف الوضعي أو التجريبي أو الماركسي . فالفيلسوف الوضعي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقا . والتجريبيون المنطقيون (أصحاب حلقة فيينا) يثبتون أن قضايا الفلاسفة تتجرد من المعنى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه التحقق العلمي . والماركسي يرد الفلسفة إلى « برجماسية » سياسية وإقتصادية تستند إلى علم الإجتماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يحللون اللغة بهدف توضيحها فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغي أن يخضع لقواعد محددة وإلا فإنه لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أي فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم

إقتناعنا بها أى تزكيتها والإنتماء إليها . ونلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض لنسق القيم المخالف له بصورة مشوهة عندما يطبق عليه معاييره هو . وخير مثال لذلك أرسطو فى عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن معظم مجالات المعرفة ينبغى أن تخضع لمعايير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى لا تخضع لمعايير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها الفلسفة فإن حقيقتها ستظل وتدوم طالما داوم الإنسان على الوعى بذاته وطالما إكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

الفلسفة والاغتراب :

إتهمت الفلسفة بأنها مجرد لغو - وهذا الإتهام قديم بدأه السفسطائيون وصفقت له الدهماء .

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل وراءه فضلا عن خطورته : فالفلسفة توهم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة، فى حين أن مثل هذه الحقائق ينبغى ألا تكتشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة . وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل وإخضاعها له . وفى القرن السابع عشر إستهدف بسكال أن يقضى على العقلانية الحديثة وهى ما زالت فى المهد عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها « ظنية ولا فائدة فيها » .

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هذا التساؤل :

ما قيمة الإستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية ؟ وأى مقال فلسفى يملك القوة الآمرة التى تسيطر على عملية الإختيار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات الجائعة والحاجات العديدة ؟

وهنا أيضاً نجد أن الإنسان الغارق فى الماديات يؤكد بتساؤلاته ضعف المقال الفلسفى ويرى أن التوقف عنده مضيعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف نتصور مجموعاً لانشطتنا تغيب فيه الفلسفة ؟

نلاحظ أنه فى جميع شئون حياتنا وفى كل ما نقوم به من نشاط يتوفر عادة عنصرا — الإيجابية والسلبية — فى نفس الوقت . وليس هناك أى قاعدة تحكم أى تتابع لحالات النشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التتابع وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن تتكشف لنا حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلى :

الإنسان فى إنتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقوم بذلك لا شعوريا . فهو فى استخدامه لإحدى وسائل النقل العام ينشغل بمطالعة الصحف ، وينتقل بنظراته عبر النافذة القريبة من حين لآخر ، ويسجل فى وجدانه صوراً تتطابق مع ماسبق أن أكتسبه من خبرة فى رحلته اليومية . ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان فى التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للمجموع الذى تكون لدينا تدريجيا أثناء الرحلة اليومية . وفى هــذه الرحلة يمكن أن يشبه نشاط الوجدان بآلة تختزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل مختزن من المعطيات .

ويحدث نفس الشيء — كل صباح — إبتداء من سماع جرس المنبه وحتى

الخروج إلى العمل . فأنا أقوم بعدة أضرب لنشاط لا يبرر ظهور أحدها إلا الانتهاء من سابقه ، إذ يقوم كل نشاط على أنقاض نشاط سابق يكون منه بمثابة المحرك أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعى أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره ينكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب فى نفس الوقت ، فالإنسان قلما يكون هو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة من المثيرات والإستجابات التى تكون فى مجموعها ما نسميه الحياة اليومية .

وهكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هى فى حقيقتها وليدة « العادة » . ولولا تكون العادة لاستوجب ذلك إعادة إختراع مستمرة لتلك التحركات ، وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطاق .

وينبغى أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسى فى الإبقاء على تلك الآلية التى تتميز بها إستجابات الإنسان الحاضر . ويتجلى ذلك فى العقول الالكترونية والآلات الحاسبة التى تسلب الإنسان قدرته على التفكير، كما يتبين ذلك فى مثال التفكير الرياضى كما يلى :

الإنسان الرياضى فى معالجته التمارين الهندسية عليه أن يستعين فى الحل بنسق من النظريات والقواعد التى يطبقها بطريقة تكاد تكون آلية . لأن الأمر لا يتطلب سوى إستعادتها من الذاكرة ، أعنى باعتبارها أدوات جاهزة للحل لا نبذل جهداً فى البحث عن أصولها ولا مجال لأن يشتغل تفكيرنا بذلك . والوصول إلى الحل يعنى كشف حالة جزئية تتطابق مع نسق ملقن ومدروس . ومثل الرياضى فى ذلك كمثل من يطابق بين صور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المختزنة كما رأينا فى حالة الرحلة إلى العمل اليومى .

ونلاحظ أن هذا المثال للتفكير الرياضي يمكن أن ينسحب على التفكير العلمي بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس في جوهره سوى تطبيق لأنساق ومعارف كلية على حالات جزئية .

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما يستمتع بحرية حقيقية في ممارساته . وهو إذا كان بصدد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف الثقافة التي تحتضنه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هي حياة الإنسان المعاصر ، تكاد تشملها الآلية في كل نواحيها ، ولهذا فهي حياة مغتربة إذا خلت تماماً من التفلسف ! فالتفكير الفلسفي يعني ممارسة عقلية أكثر عمقاً بفضل ما يلتزم به من إتجاهات نقدية .

الانسان المعاصر وحاجته الى الفلسفة :

لاحظ الانثروبولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفتقر إلى القدرة على تحمل التغير ، أي أنها تتصف بالثبات والتحجر في أنظمتها وممارساتها ، فيأتي سلوك الأفراد متطابقاً مع أنماط سبق إعدادها، بل يأتي هذا السلوك معبراً عن طاعة عمياء لما ارتضته الجماعة . (أليس في هذا تعميم لنظرية « المطابقة » اليومية ؟). ولاحظ الإنثروبولوجيون أيضاً أن أي « حدث » في هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذي يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذي (يفرز) الإنسان . وحسبنا أن نذكر المجتمعات الدينية المغلقة على ذاتها في الهند وأيضاً المجتمعات التي عرفتها الصين قديماً كأمثلة جيدة لثبات الأنشطة وتحجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التي وصلت إلى الذروة في تطبيق التكنولوجيا في مختلف سبل الحياة لا ترتد هي الأخرى إلى الهاوية — أي تموت — كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تنفقد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلاق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهي من المعايير الثقافية والتقنية التي أعدت مسبقاً ، والتي يستجيبون لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان في مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرنيتيقية ، أو ربما تفوقت عليه فعلا بعض الآلات التي سعى جاهدا إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصوص هذه التساؤلات أنها تكشف عن طبيعة الحياة في الواقع اليومي الذي نعيشه على مستوى الفرد والجماعة . وإذا اعترض بأنها تغفل الوعي البشري الذي لا تتوفر عليه الآلة مهما تطورت ، فإننا نقول أن هذا الوعي في حقيقته وفي ظروف المجتمع المعاصر ربما لا يتعدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية (للجهد) البشري المعاصر وهو ما وصفناه آنفا .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغي الإعتراف بأن الواقع اليومي ليس هو المجال الأوحد للنشاط الأصيل للإنسان لأنه في حقيقته ليس سوى المظهر الخارجي لهذا النشاط . ففي الحياة مع الواقع اليومي نلاحظ أننا لسنا بصدد وعي مؤسس ، بل وعي يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر في نسق الواقع يأتمر بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعي أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد إستقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يؤكد حقيقة هذا الاستقلال ؟

إن إستقلال الوعي ليس في حقيقة أمره سوى التفلسف و فالفلسفة هي الإلتزام بالنظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز الملموس وتبحث في الأعماق . إذ يحلق

الإنسان فى آفاق تيه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفلسف تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية فى بحر من الإغتراب . وباستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تضفى معقولية جديدة على الأشياء ، فتخرج بها عن مجرد عناصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالأنا من حلبة الحتمية وصراع الأضداد .

وليس للإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كى يعرف إتجاهات الواقع الملموس ويكشف عن آلياته الأساسية ، وإلا ضاعت جهوده — بسبب الجهل — فى ردهات الإغتراب . ولهذا ، فإن الذات المتفلسفة ينبغى أن تتصف بالمثابرة فى طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار فى الوجود .

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الحتمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية إمتداداً للواقع الذى نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تتعدى نطاق الملموس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بالدرجة الأولى تصفية الاغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تحدد بنيات (أو بناءات) المستقبل إبتداء مما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يعنى هذا التحديد أن يكون المستقبل إمتدادا للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هى التى أوجدته .

ونخلص من هذا العرض إلى أن التفلسف ليس شيئا آخر سوى الوعى بالاغتراب ومحاولة تصفيته ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة — هى قصدية خالصة تهدف إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحل محل التتابع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الحتمى .



الفصل الثاني

الخلفية الفلسفية للعلوم الإنسانية والطبيعية

(من منظور تربوي)

مقدمة عن دور الأيديولوجيات والفلسفات السائدة :

إن المعرفة الإنسانية على إختلاف فروعها لم تظهر إتفـاقاً ، بل إنها تظهر نتيجة تصميم أو عزيمة أو قصد إلى المعرفة . والتصميم أو القصد ليسا في نهاية المطاف سوى خطة للعمل تتضح فيها البداية والنهاية والهدف .

ونلاحظ أن هذا الجانب الفكري أو التصوري عند العالم أو الفيلسوف لا يمكن - في أي عصر من العصور - أن يشذ عن التصورات السائدة والأنماط الفكرية الرائدة ، بل إنه ينبثق عنها ويتأقلم معها وينفذ مشيئتها (إن صح هذا التعبير) . وهذا يعني - بعبارة أخرى - أن المفكر أو العالم لا يمكن أن يشذ عن الروح العلمية السائدة أو إيديولوجيا العصر أو فلسفته . وباختصار فإنه ينبغي أن نقرر أن مسار الأبحاث في المجالات العلمية المختلفة مدين في توجيهه وتحديده إلى تلك الخلفية الفلسفية .

وتاريخ الفكر البشري غني بالأمثلة الموضحة لذلك :

فقد كانت الميتافيزيقا اليونانية القديمة تقرر سلفاً بأن العلم لا ينصب على الموضوعات المتغيرة ، لذا بحث العلم دائماً فيما هو ثابت منذ بارمنيدس (٥٤٠ - ٤٥٠ ق.م) .

فالمثل الثابتة عند أفلاطون تتضمن العلم الحقيقي ، والعلم الحقيقي عند أرسطو

ينصب على الجواهر الثابتة والتصورات العامة . وقد ظل الأمر كذلك حتى ظهور طبيعيات نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧ م) .

وكان عصر النهضة الأوربية قد شهد نهضة حقيقية - فى مجال العلوم التجريبية لم تلبث أن وئدت وهى ما زالت فى المهد . نذكر منها أبحاث كوبرنيق (١٤٧٣ — ١٥٤٣) ، وكبلر (١٥٧١ — ١٦٣٠ !) ، وجاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) . نقول أنها قد وئدت لأن المناخ الفكرى السائد أو النحل (بكسر النون وفتح الحاء) السائدة قد حالت دون إستمرار هذه الأبحاث: فقد اتهم جاليليو بالخروج على الدين لقوله بمذهب « كاذب ، مناف للكتاب المقدس . وعندما سمع ديكارت بإدانة جاليليو ، وكان قد توصل إلى نتائج مماثلة فى رسالته « عن العالم » كتب إلى صديقه الأب مرسن فى ٢٢ يوليو سنة ١٦٣٣ يقول : « أدهشنى هـذا إلى حد كدت معه أن أصمم على إحراق أوراقى ... وإنى لأعترف أنه إذا كانت (حركة الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتى باطلة كذلك ... ولما كنت لا أريد أن يصدر عنى قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقرها الكنيسة فإنى أفضل أن ألغى هذا القول على أن أظهره مشوهاً » .

وهكذا تحولت أبحاث ديكارت إلى نظرة لا تهتم بالوقائع المحسوسة وإنما تهتم بالأفكار المجردة .

ونلاحظ أن تلك النظرة الشاملة التى تلغى الوقائع المحسوسة لصالح العقيدة أو النحل هى التى أجلت البحوث التجريبية إلى بدايات القرن التاسع عشر . كما كانت تلك النظرة هى نقطة البداية فى ظهور ما يسمى « بعصر العقل » أى العصر الذى ساد فيه الإستدلال العقلى المجرد أو المثال العلمى المفارق للأشياء المحسوسة . ومن منطلق هذه النظرة فصل ديكارت بالحدس العقـلى لأول مرة بين طبيعتين

متباينتين تماماً في الإنسان :

(النفس الإنسانية باعتبارها فكراً محضاً، والجسم باعتباره امتداداً في المكان).
وعلى الرغم من هذا الفصل أو هذا التحديد النظري لطبيعة النفس ، فإن علم النفس التجريبي لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر ، بعد أن تغيرت مقولة العصر ، أي بعد أن أصبحت العين المفتوحة لا الفكرة الواضحة هي معيار اليقين .

ونلاحظ أن « عصر العقل » (١) ، وهو الذي سمح بالفصل بين النفس والجسم ، سمح أيضاً بالفصل بين الكلمات والأشياء . فأصبحت السيادة في مجال المعرفة لمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام . فأما العلوم التي كانت تتناول ما أسماه ديكارت بالطبائع البسيطة فهي تلجأ للرياضيات الكلية ولمنهجها العام وهو الجبر . وأما العلوم التي تدرس « الطبائع المركبة » ، فإنها كانت تلجأ لمنهج التصنيف الذي يعتمد على نسق الرموز . وهذه الأخيرة هي العلوم التي يكون موضوعها بمثابة إلتقاء بين التجربة والتمثل العقلي . وبوجه عام ، فقد كانت العلوم الرئيسية التي عرفها « عصر العقل » هي علم النحو العام وعلم التاريخ الطبيعي وعلم تحليل الثروات (أو ما نسميه الآن علم الإقتصاد) ، وكلها كانت تستخدم منهج التصنيف والرياضيات الكلية ومنهجها العام هو الجبر . وهكذا نجد أن الخلفية الفلسفية للعلوم في عصر العقل قد فرضت منهج التصنيف والتجريد وتحليل التشابه والتغاير .

أما ما يميز نظرة العصر الحديث التي انبثقت عن فلسفات كانط وهيجل فهو ما يلي :

(١) يطلق على عصر العقل أيضاً اسم العصر الكلاسيكي وهو الفترة الزمنية التي تبدأ بتاريخ وفاة الفيلسوف ديكارت سنة ١٦٥٠ م. وتنتهي مع أحداث الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م. (راجع البنيوية بين العلم والفلسفة) للمؤلف ص ١٢١ .

أولا : الإنتقال تدريجياً من « التمثل » المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهر عند ديكارت إلى « التأويل » الذى يمثل أساساً منهجياً عند كل من نيتشه وفرويد .

ثانيا : خضوع الأشياء لقوانين الصيرورة بدلا من خضوعها لقواعد التصنيف .

ثالثا : حلت دراسة « الوظائف » بعد ظهور علم البيولوجيا محل دراسة « الصفات » التى اقتصر علم التاريخ الطبيعى على الكشف عنها .

رابعا : ظهر علم الإقتصاد ، وكان التساؤل عن « الإنتاج » و « العمل » يحل محل التساؤل عن « الثروة » ، وهو ما تميز به « علم تحليل الثروة » فى العصر الكلاسيكى »

خامسا : ظهر علم فقه اللغة على يد جريم Grimm وشليجل Schlegel ورسك Rask وبوب Popp فى القرن التاسع عشر ، وهؤلاء تحولت اللغة على أيديهم إلى كيان مستقل عن الإنسان أو مجرد وساطة ضرورية لإمكانية المعرفة بعد أن كانت نسقاً للتمثلات أو الافكار الواضحة عند ديكارت وتلامذته »

سادسا : ظهر الطب الحديث بعد إكتشاف علم التشريح المرضى على يد بيشا Eicbat . وهذا العلم هو الذى أرسى المبادىء الأولى لوضعية المعرفة الطبية » وكان قد تعطل ظهوره بسبب العقائد والأحكام السابقة التى حالت دون فتح الجثث إلى أن أصبح الموت موضوعاً للمعرفة الفلسفية وفى هذا يقول أليبير Alibert فى كتابه « تصنيف الأمراض » :

« عندما إمتد ضياء الفلسفة إلى آفاق الشعوب المتحضرة . أصبح من الممكن للنظرة الفاحصة أن تنتقل بين رفات جسم بلا حياة ، كانت فريسة للدود فأصبحت

منبعاً لا ينضب المديد من الحقائق النافعة »(١).

مما تقدم يتضح لنا أن النظرة الفلسفية (أو الخلفية الفلسفية) فى أى عصر من العصور كانت دائما هى القائد والرائد والموجه لمسيرة العلوم على اختلاف فروعها.

ولكن لما كان الفيلسوف هو ابن مجتمعه ووليد عصره، فإنه لابد إذن من الاعتراف بأن وراء النظرة الفلسفية يوجد خلفية أخرى سابقة على الفلسفة ربما تعذرت على التحديد أو التعريف، وربما تولدت من عناصر متباينة هى ما أطلق عليه أحياناً إسم «روح العصر» أو «النحل» السائدة.

طبيعة العلوم الانسانية :

رأينا أن وظيفة الفلسفة لا تقتصر على تأسيس المذاهب وتوجيه المعرفة، خصوصاً وأنها النظرة التى تتعدى الحدود وتتجاوز الملموس وتبحث فى الأعماق. إنها تستهدف ضمن مباحثها دراسة بعض النواحي المعرفية المتصلة بالعلوم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص من حيث شروط موضوعيتها، وظروف الملاحظة أو التجريب فيها، ثم تقويم نتائجها.

وينبغى أن نقرر سلفاً بأن ظهور العلوم الإنسانية أو على الأحرى إنفصالها عن الفلسفة فى القرن التاسع عشر إنما هو نتيجة طبيعية لروح جديدة مهدت لها الثورة الفرنسية فى نهاية القرن الثامن عشر وتمخضت عما عرف باسم النزعات الإنسانية.

(1) J. L. ALIBERT : " Nosologie naturelle ", (Paris. 1817), I,P.LVI.

راجع أيضاً ص ٢٤٤ من «البذور بين العلم والفلسفة» للمؤلف.

وينبغى أن نقرر إبتداء كذلك بأنه لا اختلاف من حيث الطبيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية .

فمن الواضح أن الظواهر الاجتماعية تتوقف على جميع صفات الإنسان بما فيها العمليات السيكوفزيولوجية ، كما أن العلوم الإنسانية كلها إجتماعية إذا نظر إليها من ناحية أو من أخرى » ومن ثم ، فإن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن تنصل لدى الإنسان ما يتصل بمجتمعه الخاص ، وما يتصل بتكوين طبيعته الإنسانية بوجه عام . ولما كانت الطبيعة الإنسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد فى عصر روسو ، لذا فإننا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والأخرى المسماة إنسانية.

ومع ذلك ، فإن بإمكاننا أن نقسم العلوم الإنسانية إلى قسمين كبيرين :

أولا : ما يستوفى منها شروط العلم لأنه يبحث عن قوانين الظواهر البشرية فى المجالات المختلفة للنشاط الإنسانى »

ثانيا : ما لا يستوفى هذه الشروط .

والقسم الأول تندرج تحته علوم تبحث عن علاقات كية تتصف بالثبات ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية أو بواسطة اللغة المتداولة . .

ومن أمثلة هذه العلوم علم النفس وعلم الإجتماع وعلم دراسة السلالات (الإثنولوجيا) وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان .

إن البحث عن « قوانين » لا ينفصل عن خاصية أخرى أساسية تميز هذه الفئة من العلوم، أقصد إستخدام المناهج التجريبية . وهو إما تجريب محض كما هو الحال فى علم النفس بمعناه الحديث وإما تجريب بمعناه الواسع أى ملاحظة منهجية وتحقق

احصائى Verification وتحليل التغاير وضبط علاقات التضمن «« الخ » كما هو الحال فى علم الإجتماع .

الخاصية الثالثة ، وهى لا تنفصل عن الاثنتين السابقتين ، تنحصر فى حرص هذه العلوم على أن تنصب الأبحاث فيها على قليل من المتغيرات . ولا شك أن فصل المتغيرات فى العلوم الإنسانية ليس سهلا كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تظل مثلا أعلى .

والعلوم الباحثة عن قوانين لا تهمل البعد التاريخى فيما تدرسه من ظواهر . فمثلا علم اللغة يهتم بتاريخ اللغات ، وعلم النفس الإرتقائى يدرس تطور السلوك . وفيما يختص بالنمو الفردى لظواهر مثل اللغة والذكاء يمكننا الرجوع لجانب تاريخى يتكرر مع كل جيل ويمكننا ضبط عمليات النمو بحيث يكون الهدف من الدراسة هو البحث عن قوانين هى قوانين النمو .

أما فيما يختص بالجانب التاريخى الجمعى مثل تطور اللغات بوجه عام أو تطور البناءات الإقتصادية ، فإن الباحث فى هذه الحالة أيضاً إنما يبحث عن قوانين .

أما القسم الثانى من العلوم الإنسانية وهو القسم الذى لا يستوفى شروط العلم فتمثله العلوم التاريخية والعلوم القانونية ، ونبدأ بالاولى :

العلوم التاريخية :

وتطلق هذه التسمية على الدراسة التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية ومظاهرها المختلفة خلال الزمن — حياة الافراد الذين انطبعت آثارهم على الحياة الاجتماعية ، وأعمالهم ، والأفكار التى كان لها أثر دائم ، والفنون والعلوم ، والآداب والفلسفة والديانات ، والنظم والتبادل الإقتصادى

وغيره . وهذا يعنى أن التاريخ يغطى كل ما يخص حياة الجماعة فى قطاعاتها المنعزلة أو المترابطة .

ويجدر الإشارة إلى أنه يوجد إختلاف ملموس بين العلوم التاريخية والعلوم الباحثة عن القوانين . فهذه الأخيرة إذا قدر لها أن تهتم بالأطراد الزمانى إلا أن جهدها ينصب دائماً على إستخلاص قوانين . ولذا فهى تفصل المتغيرات التى تسمح بالحصول على هذه النتيجة . وإذا وصلت مثلا إلى قوانين التتابع أو التوازن فإنها تكون قد أهملت الحالات الفردية التى لا تتكرر ، أى تهمل ما يسمى بالمصادفة .

وإذا كانت علوم (القوانين) لا تهتم بالمضمون الفردى والجزئى بقدر إهتمامها بالعمليات الكلية ، فإن هدف المؤرخ هو على العكس تماماً لأنه لا يجرد الواقع من المتغيرات وإنما يهتم بالحالات الفردية الملموسة بكل ما تتضمنه من تعقيد وأصالة لا يرد إلى بساطة القانون العام . وإذا إضطر المؤرخ إلى اللجوء إلى القوانين التى تساعده فى فهم الأحداث ، فإنه لا يهدف إلى القوانين من حيث هى بقدر ما يهدف إلى الصفات الخاصة بالأحداث الفردية من حيث هى فردية . وغنى عن البيان أن المحتوى الفردى للأحداث هو الذى يهم المؤرخ ، وهو محتوى لا يحسب وإنما يكون ويهدف التاريخ فعلا إلى تكوينه .

ومها كان من علاقة بين علوم (القوانين) والعلوم التاريخية وحاجة كل منها إلى الأخرى ، فإنه لا بد من القول بأن التجريد الضرورى الأولى يقابله عودة إلى الوجود المشخص لدى الثانية . ومن ثم كانت العلوم التاريخية ذات أهمية خاصة فى معرفة الإنسان تختلف بلا شك عن إستخدام القوانين .

وإذا كنا أحياناً نستعير كلمة « قوانين » فى التحدث عن « قوانين التاريخ »

المصـــــادر

أ ـ مراجع عربية :

١ ـ عثمان أمين : « ديكادت » ، القاهرة سنة ١٩٤٢ ؛

٢ ـ عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة سنة ١٩٤٤ ؛

٣ ـ عثمان أمين : « التأملات فى الفلسفة الاولى » ، سنة ١٩٥١ .

٤ ـ عبد الغفار مكاوى : « لم الفلسفة ؟ » منشأة للمعارف بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

٥ ـ عبد الوهاب جعفر : « البنيويه فى الانثروبولوجيا » دار المعارف بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

٦ ـ عبد الوهاب جعفر : « البنيـوية بين العلم والفلسفة » دار المعارف بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ ؛

ب — مراجع اجنبية :

1 — J. PIAGET : « Epistémologie des sciences de L'homme »,
(GALLIMARD, 1972).

2 — J.P. SARTRE : « Critique de le Raison Dialectique ».
(GALLIMARD, 1960).

3 — J. LACROIX : « Panorama de la Philosophie francaise contemporaine » (Paris, P.U.F., 1966).

4 — J. VIET : «Les Sciences de l'homme an France», (Mouton, Paris, 1966).

5 — M. MERLEAU-PONTY : « Eloge de la philosophie »,
(GALLIMARD, 1965).

6 — A. VERGEZ : « La Philosopie en 1500 citations »,
(Fernand Nathan, 1965).

7 — A. BOLINET : « La Philosophie francaise», (P.U.F, 1966).

وعلى الرغم من أن الفيلسوف هيجل كان أول من تنبه إلى أهمية البعد التاريخى فى دراسة المجتمعات وذلك من خلال تطبيق الجدل على الصيرورة الإجتماعية (فى مجال التصورات وليس فى الواقع كما فعل ماركس فيما بعد) ؛ إلا أن العلوم الإنسانية ما زالت مدينة بحق إلى نظرية داروين فى تطور الكائنات العليا .

ويظهر أثر نظرية داروين فى علم النفس مثلا على إعتبار أن الحياة العقلية والسلوك مرتبطان عن قرب بالحالة العضوية . بل إن داروين نفسه هو واحد من مؤسسى علم النفس المقارن وذلك بدراساته عن مظاهر الإنفعالات . والحقيقة أننا إذا كنا نجهل الكثير عن الوظائف العقلية والعاطفية لإنسان ما قبل التاريخ فإن فكرة التطور قد أثارت هذا الإتجاه نحو دراسة الفترات الأولى من النمو العقلى وهو ما يسمى بعلم نفس الطفل أو علم النفس التتبعى .

العامل الثالث فى تقدم العلوم الإنسانية هو تحديد المشكلات المدروسة مع ما يتطلبه ذلك من إجراءات منهجية : فالإتجاه الوضعى مثلا يجد فى رسم الحدود التى تفصل العلم والمسائل العلمية عن المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية . غير أننا نلاحظ أن هذه الحدود تتغير دائماً : فمنهج « الإستبطان » الذى يعتبره أوجست كونت فى عداد المسائل الميتافيزيقية ، اعتبره بينيه Binet بعد نصف قرن لا غنى عنه كمنهج علمى .

ونلاحظ أن علوماً مثل علم النفس وعلم الإجتماع والمنطق لم تنفصل عن الفلسفة لأن موضوعاتها ذات طبيعة علمية مائة فى المائة ، كما أنها لم تنفصل لتحظى بدقة وضبط لا مثيل لها فى الفلسفة ، بل إن وجه العلم على حقيقته قد انكشف للدراسات الإنسانية عندما انفصل ما يمكن التحقق من صدقه عما هو مجرد تفكير



العلوم الإنسانية تعذر الإلتزام بالموضوعية عندما يكون الموضوع المدروس متصلا عن قرب بالذات الدارسة أو عندما تكون الذات الدارسة هي نفسها موضوع الدراسة ، كما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع .

وعلى الرغم من الصعوبات الخاصة التي تتصل بأبحاث العلوم الإنسانية فإنه لا يسعنا إلا أن نقرر مع جان بياجيه :

« إذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكوينها . إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقعها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة » .(1)

وفي هذا البحث عن ابستمولوجيا العلوم وما تستند إليه من خلفية ينبغي أن نشير إلى مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، وهي من المسائل المتصلة بالإيديولوجيات .

فهي لا تظهر مثلا في الأوساط التي لا تهتم بالتأمل الميتافيزيقي مثل البلاد الأنجلوسكسونية والجمهوريات الشيوعية : فعلم النفس مثلا في هذه البلاد يعتبر شريكا في علوم الطبيعة وأيضاً في العلوم الإجتماعية . أما في البلاد الجرمانية واللاتينية ، وهي التي يميل مفكروها إلى الخوض في مسائل الميتافيزيقا ، نجد مذاهب كثيرة تصر على إثبات التباين بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، خصوصاً وأن علم النفس في هذه البلاد كان لفترة طويلة مرتبطاً بالفلسفة .

ومهما يكن من شيء ، فينبغي أن نقرر بوجه عام أن نقطة الإتصال الأساسية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان إنما تتمثل في تبادل مناهج البحث. فعلوم الإنسان

(1) Jean PIAGET : " Epistémologie des sciences de l'homme"; GALLIMARD: 1972: p. 42.

تستخدم المناهج الإحصائية وحساب الاحتمالات، وأيضاً نماذج مجردة سبق تطويرها فى ميدان العلوم الطبيعية.

غير أن القائلين بنوعية خاصة لعلوم الإنسان يعترضون بأن هذه الأمثلة لا تثبت إلا وجود إتجاه طبيعى تخضع له خطأ علوم الإنسان. إلا أننا لا نعدم الرد المقنع لكى نطمئن أولئك الذين يرون فى هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية، والقضاء على أصالة السلوك الإنسانى: فقد وجد أن علوم الإنسان قد إستعارت من علوم الطبيعة ذلك الأنموذج الكبير الذى يجمع بين الإستدلال المنطقى الرياضى وبين التجربة.

غير أن هذه العلوم قد اختارت أيضاً أن تكون لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة، وهذه الأخيرة قد ظهرت فى حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة، إذ أمدتها بحلول لم تكن متوقعة فى بعض مسائل عجزت عنها الطرائق الطبيعية (١).

وقد قدمت «السيبرنتيقا» خدمة أساسية لكل من علوم الإنسان وأيضاً لعلوم الطبيعة، خصوصاً البيولوجيا. وهى تعد مثلا لعلم تتحير نحن فى تحديد مكانه بين علوم الإنسان أو علوم الطبيعة.

ورغم أن السبرنتيقا تصب إهتمامها على مشكلات الإعلام وأيضاً مسألة «التوجيه»، إلا أنها بالنسبة لهذه المسألة الأخيرة لا تمثل إنبثاقاً مباشراً عن علوم الإنسان، لأن الإنسان يفكر غالباً فى توجيه العقول الإلكترونية أكثر من تفكيره فى توجيه نفسه.

(1) Ibid, P. 96.

ونلاحظ أن العلوم التى جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان تقوم بتدريسها كليات العلوم ، ويطلق عليها إسم «علوم طبيعية» أو «علوم مضبوطة». غير أنه للحق نقرر أن كل علم تجريبى هو فى الحقيقة «تقريبى» وليس «مضبوطاً» ، فصفة « الضبط » تنطبق على الرياضيات فقط ، وهذه الأخيرة تتعدى التجربة الفيزيائية بكثير وليست مشتقة منها .

والقول بأن الرياضيات « مضبوطة » يعنى أنها والمنطق شيء واحد ولكن ما المنطق بدون الإنسان ؟

إن المنطق فى صورته الحالية هو علم البديهيات : وهو أيضاً علم لوغاريتمى متصل بالرياضيات ، ويدرس حالياً فى كليات العلوم تحت إسم المنطق الرياضى . وعلى هذا فهو ينتمى إذن إلى العلوم المضبوطة . وإلى جانب تطبيقاته الرياضية، فقد عرفت له إستعمالات عديدة فى الفيزياء وحتى فى البيولوجيا . وطبقاً لوجهة النظر هذه ، فإنه ليس سوى فن إجرائى يمكن مقارنته بنظرية المجموعات أو الجبر بوجه عام ، وهو بذلك يظهر وكأنه لا يخص علوم الإنسان !

غير أنه فى المنطق لا ينبغى أن نهمل الإنسان : لأنه إذا كان المنطق نسقاً من البديهيات ، فعندئذ لابد من الرجوع لبداهة الإنسان التى هى سابقة على البديهيات . وإذا كانت البناءات المنطقية - الرياضية للعقل البشرى أصبحت ضمن موضوعات الدراسه فى علم النفس والانثروبولوجيا الثقافية وعلم الإجتماع المعرفى، لذا فإنه من المرفوض قطعاً فصل المنطق عن علوم الإنسان . وباختصار فإن المنطق ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الإنسان .

وهكذا يتضح لنا أن علوم الإنسان تحتل مكانة مفضلة داخل نسق العلوم وذلك رغم كونها أكثر صعوبة وتعقيداً من غيرها. وهى باعتبارها علوم الذات الدارسة التى تكون باقى العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع .





وإذا كانت وظيفة الفلاسفة منذ القدم تنحصر فى الحفــاظ على ما حققته البشرية من مكاسب ، وتأمين ما تتطلع إليه من مستقبل تسانده القيم ، فإن ما ينتظر الفيلسوف فى زمننا المعاصر من أعباء إنما يتجاوز هذا المستوى ويتعداه إلى حد بعيد : فعصرنا قد إمتلأ دخاناً وضجيجاً . والكل يتحدث عن ظاهرة « إغتراب الإنسان المعاصر » ، وهذا « الإغتراب » ليس شيئاً آخر سوى تعذر المبادأة الفردية وضياع الحقيقة بسبب تعذر الرؤية أو إنعدامها فى عصر تحكمت فيه وسائل الإعلام والتوجيه : فهـذه الأخيرة أصبحت هى المحـددة للأفـكار والممارسات والأذواق وحتى الأمزجة . وعصرنا هو عصر تفتيت المعرفة بسبب الإفراط فى التخصصات الدقيقـة ، إذ أصبح الدارس فى العلوم الطبيعية لا يعى الهدف من تخصصه ، وقد ينقاد أحياناً للتطبيقات العملية دون أن يدرك ما لها من تبعات فى صالح البشر أو ضد مصلحته .

لهذا كله صار عمل الفيلسوف شبيهاً بالمغامرة لأنه يناطح هـذا الواقع القاتم الذى خانته أدخنة المصانع ووسائل الدعاية والإعلام .

فإننا نلاحظ أنه إذا لم تكن الإستعارة هنا عققة لأهداف سياسية فهى تشير على الأقل إلى إطراد معين كما هو الحال فى علم الإجتماع أو علم الإقتصاد . والإطراد الملاحظ هنا يدخل بالضرورة فى مجال علوم القوانين التى يمكن أن يطبق مناهجها المؤرخ نفسه إن أراد أن يكون عالم إجتماع أو عالم إقتصاد »

ونلاحظ أن هناك تياراً معاصراً يهدف إلى جعل التاريخ علماً قائماً على الكم . غير أنه يخشى من أن يؤدى هذا التيار إلى جعل التاريخ بعداً جديداً لعلم الإجتماع أو علم الإقتصاد .

العلوم القانونية :

هذه العلوم تتميز بنوعية خاصة إذ أن نسق المعايير Normes الذى يفصل بين الحق والباطل يختلف تماماً عن قوانين العلم الوضعى . فهذه القوانين الأخيرة تعتمد على حتمية سببية ، وقيمة الحقيقة فيها ترد إلى التوافق بينها وبين الوقائع التجريبية . أما نسق المعايير فهو نسبي ، وما يفرضه من إلتزامات يظل سارى المفعول رغم مخالفة البعض له .

وهناك دراسة تاريخية للقانون باعتباره مجموعاً من المؤسسات التى تتابعت على مر العصور . وهى دراسة موضوعية تعتمد على تحليل المعايير التى سادت فى المجتمعات خلال الزمن ، كما تهتم بتحليل الوقائع الاجتماعية التى ترتبط بتركيب أو بوظيفة هذه المعايير . ويطلق على هذه الدراسة « علم الإجتماع القانونى » .

وقد لاحظنا من هذا التقسيم أن علوم الفئة الأولى هى الوحيدة المستوفاة لشروط العلم لأنها هى الوحيدة الباحثة عن قوانين فى المجالات المختلفة للنشاط البشرى . وقد أحرزت هذه العلوم تقدماً ملحوظاً أثرت به المعرفة الإنسانية

بفضل إقترابها من المثل الأعلى الذى حددته لنفسها . وسنبحث الآن فى العوامل التى ساعدت على هذا التقدم :

إن أول هذه العوامل هو الميل إلى المقارنة . وهذا الميل ليس طبيعياً أو تلقائياً كما قد يظن خطأ . فالميل الطبيعى والتلقائى عند الإنسان هو مركزية الذات وإطلاق الأحكام العامة إبتداء من الحالات الفردية والجزئية . وقد تقدمت العلوم الإنسانية عندما تخلصت من مركزية الذات ، ولم يكن ذلك بالأمر الهين . إذ نجد جان جاك روسو يتخيل الإنسان « الهمجى الطيب » على أنه سابق على أى مجتمع. وعندما يتحدث عن صفاته الأخلاقية والعقلية ينسى أنها من نتاج الحياة فى جماعة . إن هذا « الهمجى الطيب » هو تخيل أقرب إلى مركزية الذات بدليل أنه يشبه جان جاك روسو إلى حد كبير .

وقد تخلص علم النفس من مركزية الذات عندما تنبه لعيوب « الاستبطان » وعندما إستخدم المنهج الموضوعى القائم على الملاحظة وإجراء التجارب إلى جانب المنهج الثانى »

العامل الثانى فى تقدم العلوم الإنسانية هو الإتجاه التاريخى المقارن . وقد دخلت الأبحاث الإنسانية فى نطاق العلم عندما إكتشف الباحثون أن الحالات الفردية أو الظواهر الإجتماعية المعاشة ما هى إلا مراحل متقدمة لتطور لا بد من معرفة مراحله الماضية . ولا شك أن هذا الإتجاه يتضمن الإبتعاد عن المركزية المرتبطة بالذات كما أنه يقدم نمطاً جديداً فى تفسير الظواهر .

فعلم اللغة مثلا قد إستفاد من الوثائق المكتوبة التى تركها الأقدمون لكى يكشف عن اللغات الام ، كما أن علم الإجتماع قد أستطاع بدوره الحصول على وثائق عديدة عن ماضى مجتمعاتنا وأيضاً عن الحضارات الماضية .

الكانطية الجديدة



الكانطية الجديدة

Néo - Kantisme

تمهيد :

يطلق اسم الكانطية الجديدة أو المذهب النقدى الجديد Néo - Criticisme على مجموعة من الحركات الفكرية التى سادت فى ألمانيا فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعلى وجه التحديد فى الفترة من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠م . وتجتمع هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو « العودة إلى كانط » . وهذا الشعار أطلقه الألمانى أوتو ليبمان سنة ١٨٦٥ بمدينة ستوتجارت[١]، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا ممن عرفوا باسم الكانطيين الجدد ، وجدير بالذكر أنه قد عمل بهذا الشعار خارج ألمانيا فلاسفة من أمثال رينوفييه وهاملان بفرنسا [٢] وفيدنسكى وشلبانوف فى روسيا [٣] .

وقد وقفت هذه الإتجاهات الفكرية فى مواجهة المذاهب الميتافيزيقية التقليدية. وكانت تؤمن بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات « العلم » إن هى سايرت منهج كانط النقدى . وعلى هذا ، فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجسيداً لما تنبأ به كانط

---

(١) أطلق هذا الشعار فى كتاب له بعنوان :

Otto Liebmann : «Kant Und die Epigonen» . (Stuttgart , 1865) .

(2) Renouvier : (1815 - 1903) .

Hamelin : (1856 - 1907) .

(3) Vedensky : (1856 - 1925) .

Chelpanov : (1862 - 1936) .

من أن فكره سوف يؤتى أكله فى خلال مائة عام (٤).

ولعلنا لسنا فى حاجة هنا إلى أن نتحدث بإسهاب عن الفيلسوف كانط، فالقارىء - إن أراد - يمكنه أن يرجع إلى العديد من الكتب العربية التى تناولت هذا الفيلسوف بالدراسة والتحليل والترجمة (٥) وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الألمانى كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) قد غير مسار الفكر الأوروبى، ووجه الأذهان إلى دور الإنسان فى تركيب المعرفة، كما لفت الانتباه إلى المعرفة القبلية، فمهد بذلك لأبحاث كانت بمثابة إرهاصات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية فى القرن التاسع عشر. وحسبنا كذلك أن نشير إلى ماذكره جان بول سارتر من أن تسمية العصور بأسماء فلسفية يجعلنا ننتقل مباشرة إلى عصر جدير بإسم «كانط» فى عصر ديكارت وجون لوك (٦). وحسبنا أخيراً أن نكرر ماقاله كارل ياسبرس بشأن عمانوئيل كانط وأهمية فلسفته وأعماله النقدية، يقول :

«لقد خطى كانط بأعماله خطوة فى ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم. وربما لم يحدث شىء منذ أفلاطون يضاهى انجاز كانط من حيث الآثار البعيدة المدى التى أسفر عنها. ليس فى ميدان التقنية والسيطره على الطبيعة، وإنما فى صميم الإنسان وبالنسبة لاسلوب تفكيره ووعيه الذاتى وأفكاره ..

---

(4) LEWIS WHITE BECK: « Neo Kantianism» in (Encyclopedia of philosophy, London, 1967) .

(٥) يمكن القارىء أن يرجع لمؤلفين عرب كتبوا عن كانط مثل الدكتور محمود زيدان والدكتور زكريا ابراهيم والدكتور عثمان أمين

(6) SARTRE: «Critique de la Raison Dialectique» , « Gallimard 1960) . p. 17.

ودوافعه وإرادته الطيبة (٧) .

كان كانط إذن هو عملاق الفكر الاوروبي الذي ترك بصمات لا تمحى عبر الزمان .

وفي حين أن المفكرين بعد كانط قد تأثروا جميعاً به، إلا أن البعض منهم لم يعبأ بنقده للميتافيزيقا وظل يفلسف على طريقة المثاليين . وهذا الاتجاه المثالي هو الذي عرف باسم «المثالية الالمانية» ، والمصطلح يشير على وجه الخصوص إلى إلى ثلاثة من المفكرين الالمان هم فختة ، وشلنج ، وهيجل (٨) .

وقد زعم البعض أن «المثالية الالمانية» كانت حركة مغايرة تماماً لفكر كانط وبالتالي لا تمت إليه بصلة . غير أن مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين يجمعون على أن المثالية الالمانية ظهرت انطلاقا من بداية فلسفية كانطية . والدليل على ذلك أن «الكانطية الجديدة» قامت - في بدايتها على الاقل - كحركة احتجاج ضد التطور المثالي الذي آلت إليه فلسفة كانط عند المثاليين الالمان (٩) والدليل على ذلك أيضا أن المثاليين الالمان قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم لروح النقد الكانطي .

وربما كان التعقيد الذي لاتخلو منه فلسفة كانط من الاسباب التي أدت

---

(٧) ذكر هذا النص أو ف شولتز . «كانط» ، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٥) ص ٧ .

(8) Fichte (1762 - 1814)
Schelling (1775 - 1854)
Hegel (1770 -1831)

(9) Christoph Wild: «L'Heritage de Kant» in (Bilan de la théologie Casterman , paris 1970) , p. 255 .

إلى التباين والاختلاف فى وجهات نظر من تتلمذوا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم . غير أن هؤلاء قد تميزوا بوفائهم لروح الفلسفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى كانط من مصطلحات وما اشتهر فى كتاباته من نصوص ، حتى أنهم أسسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم «فقه اللغة الكانطية» . وكانت هذه الدراسة تستهدف الاهتمام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأويلها بدقة لم يسبق لها مثيل من قبل ، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المؤلفين القدامى وأيضا فى دراسة نصوص الانجيل ومن أمثلة هذه الدراسة المتأنية لنصوص كانط ما نشر للمؤلف الالمانى هانز فيهجنز من تعليق فى مجلدين على الصفحات السبعين الاولى من كتاب «نقد العقل الخالص» (١٠) .

ظهور الكانطية الجديدة

على الرغم من أن كتابات الكانطيين الجدد قد بدأت فى الظهور منذ أواخر القرن الماضى ، إلا أن هذه الكتابات ظلت غير معروفة لدينا لانها لم تترجم إلى إحدى اللغتين الانجليزية أو الفرنسية لاسباب كثيرة . ومع ذلك ، فقد ترجم كتاب كاسيرر عن فلسفة الصور الرمزية منذ فترة قريبة . (ومن المعروف أن كاسيرر ظل يعيش فى المهجر منذ أن تولى هتلر السلطة فى ألمانيا) .

ولم يكن فكر الكانطيين الجدد متقوقعا على ذاته أو منغلقا بالنسبة لمقتضيات العصر ، وذلك لانه كان ثمرة الانفتاح الثقافى والاجتماعى الذى شهدته ألمانيا فى

---

(10) Commentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft," 2 vols Berlin and Leipzig, 1891-1893. (Encyclopedia of philosophy), op cit

القرن التاسع عشر والذى تمخض عن التقدم العلمى على وجه الخصوص . لقد كانت الكانطية الجديده اتجاها أكاديميا انطبع به الفكر فى ألمانيا لفترة طويلة بفضل المجلات المتخصصة التى أصدرتها الجماعات الناطقة باسم الكانطيين الجدد فى كثير من المدن الألمانية : ففى مدينة ماربورج Marburg ظهرت مجلة العمل الفلسفى Philosophische Arbeiten ، وفى مدينة Heidelberg ظهرت مجلة «العقل» Logos وفى مدينة Gottingen ظهرت مجلة « البحث الفلسفى » Philosophische Abhandlungen (١١) . وكانت المذاهب الفلسفية تعرف بنسبتها إلى الجامعات التى صدرت عنها فاتسع نطاق المدارس الفكرية المنبثقة على كانط حتى بلغ عددها سبع مدارس . وكان الخروج على أى منها والانضمام إلى اخرى يماثل تماما الخروج على الكنيسة أو على أى حزب من الاحزاب السياسية (١٢).

ونلاحظ أنه رغم تباين أنماط التفكير عند الكانطيين الجدد رغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتقون فى التفافهم حول فكر كانط: يستلهمون مبادئه ، ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلومه. ويظهر ذلك فى المقال الافتتاحى لمجلة مدرسة ماربورج حيث كتب هرمان كوهين وبول ناتورب :

«إن أتباعنا الحقيقيين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتالى ... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلا لأنها بمثابة النظرية التى تكشف عن

---

(11) Lewis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op. Cit.
(12) Ibid.

مبادىء العلم والثقافة ،،(١٣)

ويظهر من هذه العبارة أنها تردد فعلا ماسبق أن التزم به كانط ، فالفلسفة ينبغى أن ترتبط بالعلوم القائمة ، والفيلسوف لايعيش فى برج عاجى، وإلا فمثله كمثل من يسكب الفراغ فى فراغ كما كان حال « المثالية الألمانية » التى عجلت بظهور الكانطية الجديدة .

لقد أطلق شعار العودة إلى كانط فى منتصف القرن التاسع عشر بعد أن بلغ الفكر الفلسفى أدنى درجة من الضعف والتخلف بسبب عودة المثالية المطلقة وبسبب تقلص « الواقع » على يديها حتى أصبح لايتجاوز حدود « الأنا » (١٤) وقد أطلق شعار العودة إلى كانط أيضاً بعد أن فشلت المثالية المطلقة فى مواجهة الاتجاهات المادية التى تستند إلى تقدم العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المتطورة . كما كان الشعار موجهاً أساساً لدحض النتائج الجوفاء التى توصل اليها الفكر المجرد عند هربارت وترايس وشوبنهاور بالاضافة إلى ثلاثى المثالية الألمانية الشهير (١٥) .

---

(13) Philosophische Arbeit-n , Vol. I, No . I, 1906 .

ذكره لويس بيك فى «دائرة معارف الفلسفة» (لندن)

(١٤) من المعروف أن أبحاث الفلسفة المثالية تستند إلى «الأنا». وكان ليفى ستروس مؤسس «البنيوية» فى فرنسا يقول عن «الأنا» أنها ذلك الطفل المدلل الذى شغل المسرح الفلسفى مدة طويلة ، وحال دون القيام بأى عمل جاد لرغبته فى الاستئثار وحده بكل انتباه . زكريا ابراهيم ، « مشكلة البنية » (مكتبة مصر) ص ٥ .

(15) Herbart (1776 - 1841) .
Tries (1779 - 1850)
Schopenhauer (1788 - 1860)

أما الثلاثى الشهير فهو مكون من فختة وشلنج وهيجل كما سبق بيانه.

نلاحظ إذن أن الظروف الثقافية الســـائدة هي التي حتمت ظهور حركة الكانطيين الجدد ، بل ان هذه الظروف هي التي حتمت المنهج والمضمون اللذين حددا مسار الأبحاث الكانطيه الجديدة. ففي مجال الأبحاث في العلوم الطبيعية مثلا كان المنهج الرياضي هو السائد، وقد اعترف بمشروعية تطبيقه في جميع المجالات التي تستهدف معرفه الواقع . أما مجالات الأبحاث التي تتجاوز حـــدود العلم التجريبي فقد أطلق عليها اسم « علوم الروح » .

وفي ظل هذه الظروف الثقافية ، فقدت الفلسفه مشروعية وجودها إلى جانب العلوم ، ومن هنا ظهر الاهتمام بكتاب « نقد العقل الخالص » ، وهو من أهم كتب كانط ، على اعتبار أنه إنجاز فلسفي ينصب على العلوم مـــن ناحية، ومن ناحية أخرى فهو يجعل للفلســفة مهمة علمية مستقلة .

وإذا كان على الفلسفة أن تتنازل عن مجـــالات البحث في « الطبيعة » أو « النفس » لسائر العلوم المتخصصة ، فإنه ليبقى عليهـــا بعد ذلك رسالة علمية مؤكدة وهي البحث في نظرية المعرفة العلمية ذاتها .

وقد كان في العوده إلى كانط تراجع الى نظرية المعرفة العلمية ، كما كانت هذه العودة تعني رفض جميع اتجاهات الفلسفة المثالية كما سبق أن قدمنا .

غير أن العودة إلى كانط لم تكن تعني عند الكانطيين الجدد اقتناعاً كاملا بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة تتوقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لايتطلع الباحث الكانطي إلا إلى المساهمة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل !

ان الاقتناع بفكر كانط كان اقتناعا بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي « تبرير مشروعية المعرفـــة العلمية » . ولقد بدت لهم هـــذه النقطة غير قابلة للرد أو المراجعة ، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها كانط في جوانب عدة .

ولقد تحددت علاقة الكانطيين الجدد بكانط فى مضمون التساؤل الذى وجهه أحدهم وهو ويندلباند ، بقوله : كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نجرؤ على تجاوزه ؟؟ (١٦)

لقد كان المبدء الأساسى الذى قامت عليه فلسفة كانط متضمناً فى كلمة « النقد » ، ولقد فهم الكانطيون هذا المبدء وعملوا به . وهو لايشير إلى وظيفه سلبية للفلسفه بل إنه على العكس يكشف عن الدعائم القوية التى تبرر المعرفة .

« والنقد » يكشف عن تواضع الفيلسوف ويباعد بينه وبين المزاعم الباطلة التى جعلت من التفلسف منهجا متعاليا ومن الفلسفة منبعا خالصا لمعرفة من نوع خاص لاعلاقة لها بالعلم أو المعرفة العلمية .

إن الأطروحة الأولى التى تقدمها الفلسفة النقدية هى التسليم بصحة للمعرفه العلمية القائمة ثم انبثاق التفكير الفلسفى عليها وابتداء منها .

أما الأطروحة الثانيه فإنها تتصل بنمط التفكير الفلسفى ذاته . ذلك أن الفكر النقدى يستهدف أساسا تبرير صحة المعرفة القائمة . وهو لذلك يكشف عن المبادىء التى تستند اليها ، كما أنه أيضاً يختص بفحص المبادىء القبليه للمعرفه .

ويتضح مما تقدم أن الفلسفة النقدية «واقعية تجريبية» من حيث أنها تنطلق

---

(16) Windelband (1848 - 1915)

كان ويندلباند من أكبر مؤرخى الفلسفه فى عصره . وهو لم يؤلف نسقا فلسفيا كاملا ، غير أن بعض أفكاره كان لها دور مؤثر لدى أتباعه فى مدرسه هيدلبرج .

من المعرفة العلمية القائمة فعلا . وهى «مثالية ترانسندنتالية» من حيث أنها تفتش فى المعرفه القائمة عن الأسس التى تبرر مشروعيتها ، فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة (١٧) .

وقد نجح المنهج النقدى لأنه حقق استقلال الفلسفة فى مجالات بحثها بالنسبة لمجالات العلوم . فالفلسفة هى التفكير النقدى الذى يكشف عن المبادىء القبلية لكل معرفة علميه وغير علمية. ولذا فإن الفلسفة النقدية قد اختصت بمنهج يختلف عن مناهج العلوم ، ولها رسالة تختص بها أيضا من دون العلوم . ومن ثم فإن الفلسفة قد تفقد كينونتها وتفقد بالتالى مبررات وجودها إن هى سايرت «الواقعية الساذجة» التى تزاحم التخصصات العلمية وتحاول تفسير الطبيعة . وهى ربما فقدت كينونتها أيضاً إذا استعارت المناهج العلمية كما فعلت الاتجاهات الوضعية .

وينبغى أن نلاحظ أخيراً أن الاستقلال الذى حققته الفلسفة النقدية لم يكن غاية فى ذاته ، بل هو شرط مسبق لكل عمل فلسفى مثمر ، ذلك لأن الهدف الأول والملح هو أن نكشف من خلال تحليل المعرفه عن هذا الجانب الصامت (فى المعرفة) والذى يقع على عاتق الفيلسوف أن يبينه . إن تحليل المعرفة هذا إنما يشكل المضمون الاساسى للفلسفة النقدية ذاتها .

التمهيد للفكر الكانطى الجديد

إذا كان الانتاج الفكرى الذى قدمه الكانطيون الجدد لم يزدهر إلا فى الربع الاول من القرن العشرين ، فإنه قد ظهرت قبل ذلك بوادر العودة إلى كانط كانت

---

(1٦) Christoph Wild : «L'Heritage de Kant» , Op.Cit. p. 257.

تسبيقا أو إرهاصا للحركة الفكرية الجديدة . وقد ارتبطت هذه الارهاصات الكانطية بأسماء مفكرين وعلماء من أمثال إدوارد زيلر ، وكينوفشر ، وهلمهولتز وفريدريك لانج . وسنتحدث بإيجاز عما قدموه من اسهامات (١٨) :

ادوارد زيلر Zeller (١٨١٤ - ١٩٠٨) :

كتب مقالا عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة هيدلبرج ، وأكد فى هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالأبحاث الابستمولوجية يعنى العودة إلى كانط .

كينوفيشر Kuno - Fischer (١٨٢٤ - ١٩٠٧) :

هو أستاذ أوتو ليبمان صاحب شعار «العودة إلى كانط» وكان من أكبر مؤرخى الفلسفة فى زمانه . أصدر كتابا عن «الفلسفة النقدية» ظهر بمدينة هيدلبرج سنة ١٨٦٠ يعتبر أهم ماكتب فى هذا الموضوع . وقد أثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج كانط .

وفى سنة ١٨٦٥ تزعم فيشر مناظرة كبرى عن كانط اشترك فيها أدولف تريندلنبرج Trendelenburg ، وكانت المسألة الرئيسية فى المناظرة هى نظرية كانط عن «الزمان والمكان القبليين» . وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند هرمان كوهين أحد أقطاب الكانطية الجديدة . وسنعود إلى الحديث عنه بالتفصيل .

هيلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) :

هرمان فون هيلمهولتز كان من علماء ألمانيا البارزين . وكانت انشغالاته العلمية

---

(18) LeWis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op . cit, p .469

ضاربة الجذور فى فلسفة كانط النقدية.فقد كان من أنصار الاتجاه العلمى القائل بوجود قوى نوعية لاعصاب الحس،ثم قادهذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية ، ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور «المكان» إنما يتوقف على تكويننا الجسمى . وقد ترتب على هذه النتيجة أن درس هيلمهولتز إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان ، وبالتالى إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقى كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التى زود بها الكائن الإنسانى . غير أن هيلمهولتز يؤكد فى النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أى منها بالضرورة مع البناء الواقعى للعالم .

وعلى الرغم من أن هيلمهولتز قد انطلق بالتصور الكانطى خارج حدود الهندسة الاقليدية، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن نظريته عن «المكان» انما تنبثق عن النظرية الكانطية وأيضا عن الأبحاث المعاصرة فى الرياضيات والفيزياء والفسيولوجيا .

وهكذا يعترف هيلمهولتز بفضل الفلسفة الكانطيه ويوجه الانتباه إلى فائدة « العودة إلى فكر كانط» بالنسبه للابحاث العلميه .

فريدريك لانج Lange (١٨٢٨ - ١٨٧٥) :

كان أستاذاً للفلسفة بمدينة ماربورج وتوفى بها . اشتهر بكتابه عن « تاريخ المذاهب المادية» (فى أجزاء ثلاثة) . وكان الهدف من تأليف الكتاب هو الرد على مزاعم الماديين . والماديون فى القرن التاسع عشر كانوا يزعمون أنهم يقتحمون مجالات سبعة أو امتلائت بالأفكار اللاهوتية أو الخرافية،وأنهم فى هذا الاقتحام يستندون إلى نتائج العلوم التجريبية . ولقد ظهر تعاطف لانج مع المادية أول الأمر «لأنها مذهب الواقع الذى يشكل مانعا حصينا ضد الميتافيزيقا وأفكار اللاهوت» ، غير أنه فى نفس الوقت يؤكد حاجة الانسان إلى خلق عالم مثالى

هو عالم القيم ، وهو عالم «يخفت فيه صوت المنطق ، وتتعذر فيه الرؤية على العين المفتوحة » (١٩) . وفي هذا أشارة إلى عدم كفاية المناهج المادية .

وجدير بالذكر أن لانج كان يحذو حذو هيلمهولتز في زعمه أن « العالم المحسوس» إنما هو حصيلة التفاعل بين الكيان العضوى للانسان وبين واقع غير معروف ،ثم تتحدد الخبرة أو التجربة نتيجة هذا التفاعل.أما هذا الكائن البشرى ذاته فإنه يعرف باستخدام مناهج علم النفس والفسيولوجيا (٢٠) .

ويظهر مما تقدم أن هذه الاسهامات التى مهدت للفكر الكانطى الجديد كانت كلها تقترب من كانط وتبتعد عنه فى نفس الوقت -فعلى الرغم من أنها جعلت مركز المداره لنظرية المعرفة الا انها جاءت بتفسيرات سيكلوجيه أدت فى النهاية الى «الذاتيه» «والنسبيه» ، وبذا ابتعدت تماما عن روح الفلسفة النقدية . وعلى أى حال ، فقد كانت هذه الاسهامات هى التى أشعلت الحماس وعجلت بظهور المدارس الكانطية الجديدة .

المدارس الكانطية الجديدة

ظهر فى خلال الربع الاول من القرن العشرين أكبر انتاج فكرى للكانطيين الجدد على يد مجموعة نشطة من ممثليهم عرفت باسم مدرسة ماربورج Marburg ومجموعة أخرى عرفت باسم مدرسة هيدلبرج Heidelberg. (٢١)

(19) Friedrich Lange «History of Materialism», (London, 1877-1879) , pp. 342 - 347 .

ذكره لويس بيك فى دائرة معارف الفلسفة (لندن)

(٢٠) راجع دائرة معارف الفلسفة (لندن) ، ص٤٦٩

(21) Christoph WILD «L'Heritage de Kant» ,Op. Cit, p. 256.

ويمثل المجموعة الأولى هرمان كوهين ، وبول ناتورب ، وإرنست كاسيرر .(٢٢)

ويمثل المجموعة الثانية ويلهلم ويندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك (٢٣) ، ونبدأ بالأولى:

مدرسة مار بورج

سميت كذلك نسبة الى مدينة ماربورج التى تقع فى ألمانيا الغربية على نهر اللاهن Lahn والتى كان لجامعتها دور كبير فى اثراء الثقافة والفنون فى أواخر القرن الماضى ومطلع هذا القرن .

وكان ميلاد مدرسة ماربورج مديناً لمناظرة حامية بين ترينديلنبرج وفيشر بخصوص موضوع « الزمان والمكان القبليين » . فعلى الأرض الفكرية لهذه المناظره ولد الكتاب الأول لمدرسة ماربورج والذى ألفه كوهين بعنوان « نظرية كانط فى تكون الخبرة » (٢٤) . وجدير بالذكر أن هذه المناظره قد أثارت اهتمامات جميع المشتغلين بالفلسفة فى المانيا فى ذلك الوقت . (٢٥)

ولقد كان تأثير مدرسة ماربورج كبيراً نظراً لما قدمه مفكريها من أبحاث

---

22 - Hermann COHEN . 1842 - 1918
Paul NATORP . 1854 - 1924
Ernst CASSIRER . 1874 - 1945

23 - Wilhelm WINDELBAND . 1848 - 1915
Heinrich RICKERT · 1863 - 1936
Emil LASK · 1875 - 1915

24 - «Kants Theorie der Erfahrung», Berlin, 1871

25 - Lewis White Beck . «Neo - Kantianism» , Op.cit. p. 469.

صـديده على مدى ستين عاماً تقريباً، من سنة ١٨٧١ وهو تاريخ ظهور الكتاب الأول للمدرسة، وحتى عام ١٩٣٣ وهو تاريخ هجرة كاسيرر خارج المانيا بعد أن امسك هتلر بمقاليد السلطة هناك .

وعلى الرغم من الإثراء الفكرى الذى أسهمت به مدرسة ماربورج ، الا أنها - بسبب الملابسات التاريخية التى عاصرت فترة ازدهارها - لم تلق اهتماماً خارج المانيا . فلم تترجم أبحاثها الى اللغة الفرنسية أو الانجليزية فيما عدا بعض كتابات لكاسيرر، منها كتابى « فلسفة التنوير» و «فلسفة الصور الرمزية» اللذين ترجما فى اواخر الستينيات من قرننا هذا . (٢٦)

وسنتناول الآن بالتحليل والدراسة فكر المشـاهير الثلاثة الذين ينتسبون للمدرسة وأولهم هرمان كوهين .

هرمان كوهين : (١٨٤٢ - ١٩١٨)

رفض التفسيرات السيكلوجيه عند امثال هيلمهولتز ولانج وكينوفيشر . وأخذ عليهم مازعموه من ان الفلسفة ينبغى أن تبدأ بتحليل الوعى فتكشف عن تطبيق مقولات الفـكر على معطيات الحس وما يتبع ذلك من تكوين عالم الظواهر يختلف عن عالم « الشيء فى ذاته » . فالفلسفة عند كوهين لاينبغى أن تشتغل بدراسة عمليات سيكلوجية تصل من خلالها الى نتائج ظنيه ، بل انهـا تشتغل على الأخرى بالمعرفة العلميه ذاتها .

وقـد اكد كوهين فى كتابه (نظرية كانط فى تكوين الخبرة) على الصلة

---

26 - Alexis philonenko. «L' Ecole de Marbourg» in (La philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973) , p. 205.

الوثيقة بين العلوم والفلسفة الترانسندنتالية ، كما أكـــد على ضرورة الاهتمام بمنهج العلوم لا بمضمونها جرياً وراء كانط الذى قدم بحق نظرية متكاملة فى المنهج العلمى . (٢٧)واشتمل كتاب كوهين أيضاً على تفسير جديد للأفكار الأساسية التى اشتملها (نقد العقل الخالص) ، وذلك فى محـــاولة للرد على التفسيرات الخاطئة وكانت (القبليه) a priori قد ردت عند البعض الى ذاتيه سيكلوجية ، مما يترتب عليه فى النهايه أن تؤدى الكانطيه الى (النسبيه) كما يترتب عليه أيضاً عدم الاعتراف بدور (مقولات الفهم)، وعندئذ تعود بنا هـــذه التفسيرات الخـــاطئة الى أزواج التقابل التقليدية ، بين (الواقع والممكن) ، (الموضوع والتصور) ، الشىء و (الفكرة التى تمثله) ، (الموضوعى) و (والذاتى) .

وزعم أحد شراح كانط أن المنهج الترانسندنتالى لا علاقة له بالموضوعات بحجة أنه ينصب أساسا على «الذات» . وقد تصدى كوهين لهذا الرأى وبين أن التحليل الترانسندنتالى لا ينصب على «الذات» بل على طريقة معرفتنا للاشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغى أن تكون قبلية . فلم تكن المشكلة الملحة فى فى الفلسفة النقدية مثلا هى البحث عما إذا كانت صورة «المكان» متعلقة بالاشياء أم تفرضها الذات ، بل إن المنهج الترانسندنتالى إنما يهتم أساسا بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها . وبعبارة أخرى كانت الفلسفة النقدية لا تهتم بالمضمون الموضوعى للمعرفة وإنما تهتم على الأحرى بمنهج المعرفة .

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز فى الطبعة الثـــانية من « نقد العقل الخالص» بين القبلى الميتافيزيقى والقبـــلى الترانسندنتالى . والأول يشير الى

---

27 - Alexis philonenko, «L'Ecole de Marbourg», Op. cit, p.200

تصورات سابقة على التجربة . وهذه التصورات ـ لكى تكتسب معني واقعيا ـ ينبغى أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجا للمعرفة . وعندئذ فقط يتحول القبلى الميتافيزيقى الى قبلى ترانسندنتالى (٢٨) .

وقد أخذ كوهين على سابقيه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانط أنهم أهملوا هذا الانتقال من القبلى الميتافيزيقى الى القبلى الترانسندنتالى فترتب عليه النظر الى القبلى الميتافيزقى على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعى ،وظهرت من جديد ثنائية الفكر والواقع ، هذا ، فى حين أن التأكيدعلى الانتقال من القبلى الميتافيزيقى الى القبلى الترانسندنتالى سيحول النظر الى دور التصورات القبلية فى ضمان الموضوعية . وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانط على انها تجمع بين المثالية والواقعية فى تصور واحد هو «التجربة» . والتجربة الكانطية عند كوهين ليست هى «الوعى» السيكولوجى الذى نجده فى فينومينولوجيا هسرل بل هى الرياضيات وعلوم الطبيعة ، أو هى باختصار «العلم النيوتونى» .

وعلى الرغم من أن مفهوم القبلى هو الركيزة التى تستند اليها الفلسفة المثالية النقدية ،الا أنه بضمانه للموضوعيه فى المعرفة يجعل للفلسفة خادمة للعلوم،ويعود بها الى الوظيفة التى أرادتها لها «الوضعية» .وقدكانت هذه هى احدى المشكلات التى تعرضت لها مدرسة ماربورج (٣٠) .

وبخصوص مفهوم القبلى أصر كوهين أيضا على أنه لاينبغى الفصل بين

---

28 - Op. Cit, p. 210.

(٢٩) كوهين يخص على وجه التحديد فخته .

30 - H. DUSSORT : «L'Ecole de Marbourg», (paris,1963), p125.

الحدوس Institutions وبين مقولات الفهم Catégories ، وذلك لأن حدس المكان مثلا ليس سوى لحظة فكرية ضمن ذلك المجموع القبلي الذى يضمن امكانية المعرفة من الناحية المنهجية . وحيث أن مجال المعرفة الذى يحدده القبلي ينبغى أن يظهر فى النهاية فى صورة أحكام تركيبية أولية ، لذا كانت هذه الأخيرة هى الشرط الأساسى الذى يفرضه المنهج الترانسندنتالى . ونحن نعلم أن فصل الحدس (الحساسية) عن المقولات (الفهم) فى مفهوم كانط انما يقبل فقط على أنه فصل منهجى لا يمس وحدة المعرفة من حيث المبدأ . ويصر كوهين على أهمية وحدة مبدأ المعرفة هذا لأنه يضمن استقلال الفكر وقدرته على الانطلاق. فالفكر عنده لاينبغى أن يخضع لأى ضرورة (٣١) .

ونلاحظ أن «انطلاق الفكر» هذا لايتعارض مع مفهوم كانط خصوصا وأن هذا الاخير يقرر امكانيه الانتقال من الفكر الخالص الى الفكر التجريبى أو العكس وذلك استنادا الى الممارسات الرياضية المختلفة . غير أنا نلاحظ كذلك أن تأكيد كوهين على انطلاق الفكر انما يكشف لديه عن نزعة انسانية خاصة ، كما يكشف عن التقاء من نوع خاص بين الوضعية وبين اتجاهات مدرسة ماربورج .

كانت هذه هى المرحلة الاولى فى فكر كوهين ، وهى التى تضمنها كتابة الاول الذى انبثق عن المناظرة الشهيرة . وقد لاحظنا فى هذه المرحلة أنه لاتعارض بين كانط وكوهين فالآخير يتوافق مع فكر الاول ويدافع عنه .

3I - H. COHEN . «Kants Theorie der Erfahrung» , p I85

ذكره فيلونتكو «مدرسة ماربورج» ص ٢١٢ .

المرحلة الثانية فى فكر كوهين هى التى تضمنها كتابه الرئيسى عن «نسق الفلسفة» (٣٢) . وهو الكتاب الذى ظهر الجـــزء الأول منه سنة ١٩٠٢ بعنوان منطق المعرفة المجردة (٣٣) .

وقد قرر كوهين فى مقدمة هذا الجزء أنه سيواصل المسيرة الفكرية التى بدأها كانط ، لانه يثق فى امكانية احراز التقدم فى الفلسفة كما هو الحال فى العلوم وأخذ كوهين على عاتقه أيضا أن يهتم بالمعرفة وأن يحلل ويجمع ويوضح تصورات ومبادىء العلوم المضبوطة (٣٤) .

ويظهر القارىء أن ماجاء فى مقدمة كوهين انما هو اعلان عن مبادءات وربما تجاوزات سوف تتناول الفكر الذى دافع عنه المؤلف فى كتابه الاول وتتعرض لها الآن بالتفصيل :

رأى كوهين أن كانط حاول فهم العلم والثقافة باعتبارها وقائع قائمة الا أنه فشل فى فصلها عن العوامل السيكولوجية ومايتصل بها من ظواهر (٣٥).

والمنطق عند كوهين ليس سيكلوجيا ، وهو ايضا ليس صوريا بحتا لانه يفترض دائما وجود معطيات مصدرها الادراك أو حتى الحدس الخالص . المنطق عنده اذن ليس فكراً فارغاً ، كما أن أى حكم تقريرى لامعنى لصدقه الا بالنسبة الى موقعه داخل نسق من القوانين الكلية تستند بدورها الى أسس منهجية صورة الفكر اذن لاتنفصل عن مضمونه ، وهذا المضمون ليس شيئا آخر سوى

32 - «System der philosophie»

33 - «Logik der reinen Erkenntnis»

(٣٤)فيلوتنكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢١٥ .

35 - Lewis white BECK . Neo-Kantianism , Op , cit, p470.

الواقع باعتباره موضوعا للمعرفة وهدفا لها وتقدم المعرفة يعنى نمو الفكر ،وهو نمو يشمل المضمون والصورة معا . ويترتب على هذا أن لامجال لفصل قوالب الفكر عن معطياته كما ارتأى كانط . ولامجال للنظر إلى الأعداد باعتبارها مادة خام تفرض من الخارج ، فقد تعلم كوهين من حساب التفاضل والتكامل أن الأعداد اللامتناهية لاوجود لها أساسا كمعطيات خارجية ، بل هى على الأحرى من خلق الفكر .

الواقع الحقيقى إذن هو الذى يتحدد بواسطة الفكر .وعلى هذا يميل كوهين إلى رفض التقابل الكانطى بين الشيء فى ذاته (وهو الواقع الذى يبعد عن متناول فكرنا) ، وبين الشى الظاهر (الواقع المدرك) . وحجة كوهين فى هذا الرفض أن التقابل يعطى الانطباع بأن هناك عالمين منفصلين فعلا أحدهما لايتطاول إليه الفكر !

ومن ثم يوافق كوهين على كل الاعتراضات التى يسوقها الفيلسوف فخته بخصوص «الشيء فى ذاته» باعتباره واقعا مطلقا ، ولكنه - مع ذلك - يقترح أن يكون «الشيء فى ذاته» مجرد مثال أفلاطونى أو «فكرة» مثالية ، يتطلع إليها المفكر فى تصميمه على معرفة كمال الأشياء . وتكون بمثابة المبدأ المحرك للفكر .

وهنا يقترب كوهين كثيرا من المثال الأفلاطونى . وكان تلميذه كاسيرر Cassirer يقول عنه أنه من أكثر المتحمسين لفكر وفلسفة أفلاطون (٣٦) .

وإذا أردنا أن نفهم أسس التجاوزات الفارقة بين كانط وكوهين

---

(36) Ibid, p.471 .

يمكننا أن نمعن النظر فى عنوان الجزء الأول من (نسق الفلسفة) وهو « منطق المعرفة المجرده» .

يطلق كوهين اسم منطق المعرفة المجردة على منطق الرياضيات وأيضا الفيزياء لاستخدامها المنهج الرياضي، غير أنه يطلق نفس التسمية أيضا على «نظرية المعرفة» بوجه عام .

ويرى كوهين أن التقدم الذى أحرزته الفيزياء المعاصرة والذى تجسد فى سقوط النظرية الذرية إنما يعد انتصاراً للفكر المجرد . فالفيزياء قد أخذت بمنهج الرياضيات الذى أدى إلى افتراض اللامتناهيات . وتحليل اللامتناهيات كان هو الأداة المشروعة التى استخدمتها الفيزياء الرياضية (٢٧) .

هنا نلاحظ أن كوهين يفترق عن كانط . فالفلسفة الترانسندنتالية عنده لاتبدأ بالحدس الخالص كما أراد كانط بل تبدأ بالفكر المجرد . وهى عند كوهين لاتستند إلى الحساسية الترانسندنتالية بل هى فى الاساس منطق ترانسندنتالى .

ويرى كوهين أن نقد العقل الخالص إنما يعنى أن ينقد العقل نفسه بنفسه فى علاقته بالحدس ، بشرط أن يتجاوز هذه المرحلة ليؤسس المنطق الخالص أو (المجرد) . وهنا يتضح أن الفكر عند كوهين لاينبغى أن يبدأ من منطلق آخر غير ذاته ، ولا يعنى هذا أبداً أنه فكر منفصل عن الواقع ، فالفكر والوجود وجهان لعملة واحدة كما سبق أن قدمنا ، والمنطق الترانسندنتالى هو مؤسس الأنطولوجيا (٢٨) .

---

(٢٧) كوهين : منطق المعرفة البحته ، ص ٣٢ ذكره فيلوتنكو ص٢١٦

(٢٨) نفس المرجع ، ص ٥٨٨ - (ذكر فيلوتنكو ص ٢١٧) .

ونلاحظ أن الهوية المشتركة التى تجمع بين الفكر والوجود عند كوهين ليست هوية ساكنة بل هى ديناميكية ، اذ لا يمكننا أن نقرر بأن الوجود فى الفكر أو خارج الفكر ، بل علينا أن نقرر فقط أن الوجود فى متناول الفكر accessible a la pensée (٣٩) .

والوجود إذا تناوله الفكر ، علينا أن ننتظر مايصدره عليه من أحكام . وهنا يظهر دور الحكم التركيبى فى تأسيس الأنطولوجيا ، فهذه الاخيرة سترد فى النهاية إلى مجرد نظرية فى الحكم (٤٠) .

يقول كوهين :

(إن الصوره الاساسية للوجود ، أى الصورة الاساسية للفكر ، إنما هى الصورة الاساسية للحكم) (٤١).

وربما ظهر للبعض تقارب بين فينومينولوجيا هسرل وبين مذهب كوهين ، الا أن كوهين يأخذ على هسرل أنه جرد المنطق من عنصرى المبادأة والاستقلال بأن فرض عليه مضامين هى نفسها سابقة على الفكر وسابقة على المنطق ، مما يتعذر بسببه « انطلاق الفكر » الذى أشرنا اليه آنفا .

وهكذا يتبين لنا أن كوهين ، وإن كان قد اختلف مع كانط فى تفاصيل

---

(٣٩) هنا يظهر تأثر كوهين بالمناهج الرياضية الحديثة .فالاعداد اللامتناهية تظل هى الاخرى فى متناول فكر العالم الرياضى دون أن تكون معروضة عليه من الخارج ودون أن يكون لها أى وجود قبلى داخله .

(٤٠) نفس الموضع .

(٤١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ .

ودقائق المنهج إلا أنه يسير على نهجه فى تمسكه بجانب « المعرفة » ، وفى محاولاته إثراء البحث الابستمولوجى بوجه عام . وهو بذلك يواصل المسيرة الفكرية التى بدأها كانط ، ويحرز تقدماً فى الفلسفة كما هو الشأن بالنسبة للعلوم .

وإذا جاء الخلاف بين كانط وكوهين متعلقاً بدقائق المنهج فى مجال الفلسفة النظرية ، فإن الخلاف بينهما يكاد يكون جذريا عندما يتعلق الأمر بالأخلاق .

وليس من نافلة القول أن نشير بإيجاز شديد إلى موقف كوهين ، لنبين أنه يبتعد تماماً عن كانط فى تصوره للقانون الأخلاقى .

فإذا كان القانون الأخلاق عند كانط ينبع أساساً من الفطرة الانسانية السليمة، ويأتى صوته الآمر من الداخل، ولا يفرض على الفرد من الخارج ، نلاحظ فى مقابل هذا أن كوهين على العكس تماما ، يشير الى ضرورة الاهتمام بالمجتمع القائم فعلا بما فيه من ممارسات أخلاقية وما يخضع له من قوانين دون أن يدخل ضمن عمل الفيلسوف دراسة الدوافع الإنسانية وما لدى البشر من أحاسيس وتطلعات (٤٢)

ويظهر أن هذا التصور يتعارض تماما مع تطلعات كانط نحو مجتمع يكون فيه الانسان مشرعا لنفسه والآخرين فى نفس الوقت ، ويعامل فيه الانسان كغاية فى ذاته لاكوسيلة أبداً ، ويتطلع فيه الجميع نحو « مملكة الغايات » .

بول ناتورب : (١٨٥٤ - ١٩٢٤)

هو من أبرز مفكرى الجيل الثانى بمدرسة ماربورج . اهتم بأحدث ماظهر

(42) Lewis BECK : «Neo-Kantianism», op. cit. p. 470

من اكتشافات فى العلوم وخاصة نظرية النسبية فى كتابه « الأسس المنطقية للعلوم المضبوطة » . (٤٣) ونلاحظ أن هذا الكتاب يتعمق فى المسائل المنهجية بأكثر مما رأيناه عند كوهين . فقــد اقتصرت اهتمامات كوهين على نظريات رياضية وفيزيائية غدت كلاسيكية .

وقد حاول ناتورب أن يملأ الفراغ الذى تركه كوهين بين العلم كواقعة معرفية قائمة وبين الوعى الفردى الذى كون هذه المعرفة . ولذا نجــده يهتم بإدخال مناهج علم النفس فى تفسيره لظهور هذه المعرفة، مخالفا بذلك لزميله كوهين. واستطاع — فى علم النفس — أن يصل إلى نتائج تماثل النتائج التى وصل اليها ديلتى . (٤٤)

استهدف ناتورب أيضا تقصير المسافة بين عالم الظواهر الموضوعى وبين الذات التى تمسك بناصية المعرفة وتحيط بالظواهر الموضوعية ، خصوصا وأن هذه المسافة قد استطالت جداً على يد كوهين فابتعد كثيراً عن كانط واقترب من هيجل . وقد كان هذا الأخير لايكاد يهتم بدور الإنسان الفرد الذى ينشىء ويركب المعرفــة .

ورأى ناتورب أن البحث الترانسندنتال لاينبغى أن يكون مجاله قاصراً على واقع المعرفة العلمية وأسسها القبلية كما هو الحال عند كوهين ، بل ان هذا البحث

---

(٤٣) نشر بمدينة برلين سنة ١٩١٠.

(٤٤) ولهلم ديلتى Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) . فيلسوف وعالم نفس ألمانى كان يجزم بأن علم النفس هو أهم العلوم الانسانية وكان يهتم فقط بعلم النفس التجريبى .

ينبغى ان يخصص مكاناً للعمل الخلاق والممارسة الأخلاقية والانتاج الجمالى .

ولكى يحقق ناتورب هدفه استعاد النظرة الكانطية الى كل من الذات العارفة والموضوع المعروف لا باعتبارهما مستقلين عن بعضهما البعض بل على اعتبار ماربطهما من علاقات تفاعل مستمرة .

ورأى كوهين أن العلاقة بين « الموضوعى » و « الذاتى » لاينبغى أن تكون علاقة تضمن بحيث يحتوى أحدهما الآخر ، أو تضاد يجعل التباعد بينهما كبيرا ، لأنهما اتجاهان فى المعرفة ، كلاهما يبدأ بنفس الظواهر ، وكلاهما يستخدم المنهج الترانسندنتالى ومقولات الفكر (٤٥) .

وقد رأى البعض أن ناتورب بحرصه على تحقيق التقارب بين الموضوعى والذاتى إنما يحقق الوحدة الفكرية والمنهجية للفلسفه بوجه عام ، فقد كان ناتورب بحق من أكثر المتحمسين للنهج بمدرسة ماربورج .

يقول ناتورب .

« لقد فهمنا من قراءتنا لكانط أن الذاتية لاتظهر إلا مع الموضوعية ، فهى ترتبط معها بعلاقة وثيقة ، بالاضافة الى أن كلتيهما تنبثق عن أسس لانقول أنها موضوعية أو ذاتية لأنها تتجاوز هذا الاختلاف » .(٤٦)

وننتقل الى كاسيرر .

ارنست كاسيرر : (١٨٧٤ — ١٩٤٥)

هو آخر الثلاثة الكبار الذين اشتهرت بهم مدرسة ماربورج . كانت ابحاثه

---

(45) philonenko, L'Ecole de Marbourg , op. cit p.218

(46) p. Natorp, philosophische Systematik , p.337
(ذكره فيلونكو ص ٢٢٠)

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

فى فلسفة العلوم مكملة للاتجاه الذى سارت فيه مدرسة ماربورج . وربما كانت مؤلفاته هى أكثر مؤلفات هذة المدرسة ثراء .

فيما يختص بالمنهج كان كاسيرر اكثر إخلاصا لتعاليم كوهين منه لناتورب وإذا كان ناتورب قد وسع دائرة البحث الترانسندنتالى بحيث تعدى نطاق المعرفة العلمية القائمة الى ممارسات أخلاقية وجمالية يمكنها أن تؤكد المنهج الترانسندنتالى وتدعمه، فإن كاسيرر قد انطلق الى ماهو أبعد من ذلك حين اقترح أن يصبح نقد العقل نقدا للثقافة بمختلف جوانبها ، أو أن يصبح نقد الثقافة بديلا لنقد العقل (٤٧) .

يقول كاسيرر فى مستهل كتابه ,,فلسفة الصور الرمزيه ،، :

,,إنه لاينبغى أن يقتصر البحث على العلوم باعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغى النظر فى مختلف مظاهر الانتاج الثقافى الروحى مثل اللغة والاسطورة والدين . وهى رغم مابينها من تباين تدخل ضمن اشكالية واحدة.. (٤٨)

وفى تبرير نقد الثقافة يقول كاسيرر :

ان نقد الثقافة انما يستهدف التدليل على أن المضمون الثقافى يتجاوز نطاق الجزئى والمفرد ، وذلك لانه مؤسس فى اطار مبدأ صورى عالمى موحد ، مما يدل على أن وراءه عملا أصيلا للنفس . ولاشك ان فى هذا البحث تدعيما للمثالية : اذ طالما اقتصر التفكير الفلسفى على مجرد تحليل لصور المعرفة الخالصة ، طالما ظل الباب مفتوحا أمام ادعاءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم(٤٩) .

---

(٤٧) نلاحظ أن الثقافة هنا تشمل اللغة والفن والاسطوره والدين وفن الحكم.

(٤٨) فيلونكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢٢١ .

(49) E. CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen. p.11
(ذكره فيلونكو ص ٢٢١)

وقد اعترف كاسيرر بأنه اكتشف أنموذج نقد الثقافة فى كتاب «فينومينولوجيا الروح» للفيلسوف هيجل .

يقول :

إن هيجل قد أدرك بعمق ضرورة فهم النفس باعتبارها كلا ملموسا ، وذلك بأن تتبعها فى كل ما ينبثق عنها من مظاهر (٥٠) .

وكان كاسيرر قد اشتهر بتناوله لموضوع الرموز والإشارات وذلك فى دراسة هامة قدمها فى كتابه سالف الذكر فلسفة الصور الرمزية. ونحن نعرف أن الرموز والاشارات إنما تقدم للفكر وسائل ظهوره وتقدمه . «والرمز ليس حجابا عارضا للفكر ، إنه أداته الهامة والضرورية» (٥١).

والعلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست فى حاجة إلى تأكيد ، وذلك لأن « العمل العقلى الذى ينحصر فى تحديد مضمون معين على مستوى الفكر إنما يرتبط بالفعل الذى يثبت هذا المضمون فى إشارة ترمز إليه » (٥٢) .

ونظرا لتأكيد العلاقة الوثيقه بين الفكر والرمز فى فلسفة الصور الرمزية ، فإننا نتساءل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الحدس الخالص ، وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط :

ومن المعروف أن الحدس الخالص هو الإدراك المباشر الذى لا يحتاج إلى استدلال أو وساطة . وهنا يعترف كاسيرر بأن «حقيقة الحياة لا تتكشف إلا من

---

50 - Ibid, p. 15.
I5 - Ibid, p. I8.
25 - Ibid.

خلال الاتصال المباشر والرؤية الخالصة . ولكن ، ألا تقف الرموز (ابتداء من الصور الأسطورية وحتى الرموز الرياضية) حائلا دون تحقق هذه الرؤية المباشرة؟ هنا يعالج كاسيرر هذه المسألة بأن يعيد صياغتها فى أسلوب فكاهى على النحو التالى :

يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة وبين أخرى تطمسها الرموز ! (٥٣)

وقد جاءت اجابة كاسيرر على هذه التساؤلات معلنة عن نقطة تحول فى فكر مدرسة ماربورج على النحو التالى :

رأى كاسيرر أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزى ، كما رأى أن انكار الصور الرمزية انما هو هدم للصور الروحية التى تظهر فيها حقيقة الحياة (٥٤) .

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لاغنى عنها وأن الحدس الخالص لاوجود له لأنه مباشرة سلبية لاتكشف عن حقيقة الحياة، فهذه الأخيرة لاتكشف حقيقتها إلا بالعمل . يقول كاسيرر :

«إن أسمى حقيقة موضوعية تكتشفها النفس انما هى صورة فعلها ذاته . فهى فى مجموع ماتقوم به من عمليات ، وفى معرفتها القواعد النوعية التى تتبعها تلك العمليات ، وفى ادراكها للانسجام الذى يرد هذه القواعد النوعية الى الوحدة وحدة العمل وتفرد الحل ، فى خلال هذا كله ، تجد أن النفس تحدس ذاتها كما

53 — Ibid, pp.48 - 49 .

54 — Ibid, p. 51.

تحدس الواقع . أما السؤال عن الشيء في ذاته أو الواقع المطلق الذي يكمن وراء تلك الوظائف النفسية ، فإنه لم يعد من الممكن أن تجيب عليه النفس الآن ، بالإضافة الى أنها تنظر اليه على أنه سؤال أسيء وضعه ،، Mal posée(٥٥)

وقبل أن نتحدث عن تصور كاسيرر للمنطق ، وهو ماتناوله في العديد من كتاباته ، نود أن نشير اولا إلى بحث له يتصل بهذا الموضوع كان بعنوان « مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة »(٥٦) . ونحن نعلم أن « الجوهر » كان منذ القدم هو المحور الذي دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا . ولذا فرق المنطق القديم بين « شيء » هو « موضوع » ، وصفات هي « محمولات » في قضايا . وقد بين كاسيرر أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز تماما هذا التصور . غير أنه في بحث لاحق عن (الحتمية والاحتمال) (٥٧) يعترف بأن كتاباته هو وزملائه عن (مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة) قد بنيت في معظمها وفق تصور علمي للعالم لم يعد يتطابق مع الأبحاث العلمية الجديدة . وهو يؤكد — مع ذلك إمكانية التأقلم مع هذه الأبحاث .

ومما يجدر ذكره بهذا الصدد ان كتاب « الحتمية والاحتمال » هذا قد أعيد طبعه مع بحث آخر لكاسيرر « عن أينشتين ونظرية النسبية » حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندنتالية عند كانط وبين المبادىء العلمية الجديدة وظهر البحثان في كتاب موحد بعنوان « في الفيزياء الحديثة » (٥٨) .

5 — Ibid, p. 48.

٥٦ ـ فيلو نكتو ، مدرسة ماربورج ، ص ٢٠٧

٥٧ ـ نفس المرجع ، ص ٢٠٨

58— E. CASSIRER :"Zur Modernen Physik" Oxford, 1957.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى المنطق ، فإننا نرى أنه على حين أراده كوهين قاصرا على منطق الرياضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضة ، نجد كاسيرر على العكس يجعل مجال المنطق أكثر اتساعا ، فهو عنده يشمل العلوم الإنسانية أيضا. وليس معنى هذا أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة ، بل إنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام . يقول :

« إن مقولات المنطق لاتتضح إذا اقتصرنا على دراستها وتحليلها داخل مجالاتها النوعية فقط . وهي من الممكن أن تصل إلى أقصى درجة من الجلاء والوضوح إذا قارناها بمقولات تنتسب إلى مجالات فكريه أخرى وأنماط أخرى من الفكر ، وعلى وجه الخصوص مقولات الفكر الأسطوري » . (٥٩)

وفي ختام حديثنا عن كاسيرر نود أن نكرر ماتردد في كتاباته من أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقا بل هي فينومينولوجيا «المعرفة» ، وكلمة معرفه هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمي أو التعريف النظرى بل أى نشاط روحي يستهدف فهم العالم من جميع جوانبه(٦٠).

وهكذا يظهر لنا ان فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيجل التي كان المنطق هو مدخلها الوحيد فجاءت معرفة مطلقة ومغلقة على ذاتها . ويظهر لنا أيضا أن كاسيرر لم يؤسس نسقا فلسفيا بالمعنى التقليدى ، وإنما جاء بفكر جديد ، يمهد لأى فلسفة مستقبلة للثقافة .(٦١)

59— E. CASSIRER: "Wesen Und Wirkung des Symbolsbegriffs" Oxford, 1956. p. 11 ذكره فيلر تذكو ص ٢٢٥

60—Ibid, p.208.

61— Ibid, p. 229.

مدرسة هيدلبرج

يطلق اسم مدرسة هيدلبرج على مجموعة نشطة من مفكرى الكانطية الجديدة ، ظهرت وترعرعت بمدينة هيدلبرج بجنوب غرب المانيا ، وانتسبت الى جامعتها، وبرز من ممثليها أسماء ويلهلم وندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك*. ولم يقتصر نشاط المدرسة على جامعة هيدلبرج ، بل تعداها إلى إقليم « بادن » كله فى جنوب غرب المانيا،حتى أنها عرفت أحيانا باسم مدرسة «بادن» BADEN أو المدرسة الكانطية الجديدة لجنوب غرب المانيا .

وعلى الرغم من أن مدرسة هيدلبرج كانت معاصرة لماربورج إلا أن هذه الأخيرة قد حظيت باهتمام الباحثين والنقاد الى درجة لم تحظ بها الأولى . فلم يظهر حتى الآن - فيما أعلم - أى بحث مستقل عن فكر مدرسة هيدلبرج وماقدمته من عطاء. كما أنه لم يترجم الى اللغات الاوربية أى عمل من أعمالها . ومع ذلك سنحاول أن نكون تصوراً عاماً عن اهتمامات هذه المدرسة وأساسيات فكرها من خلال ماكتب عن ممثليها ضمناً فى مقالات متناثرة .

ويلهلم وندلباند : (١٨٤٨ – ١٩١٥)

كان من اكثر المتحمسين للفيلسوف كانط ولرغبته فى إحداث تقدم فى الفلسفة مماثل لتقدم العلوم . وهو صاحب التساؤل الشهير :

كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نجرؤ على تجاوزه ؟

وقد اشتهر وندلباند بتحليله لمفهوم « الحكم » : كل معرفة تكتمل بصياغتها

---

* إميل لاسك : لم ترد إشارة إلى ذكره فيما لدينا من مراجع .

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

لأحكام . وكل حكم يتضمن نفياً أو إثباتا . وهذا يعنى أن كل معرفة تشتمل على « فعل للصياغة » هو الذى يحدد الاثبات أو النفى . غير أن الإثبات أو النفى لا يفصحان عن مواقف معينة تجاه الواقع الموضوعى ، بل هما يتضمنان فقط إشارة الى « تقويم » هذا الواقع والتقويم هو « التزام » من قبل الفكر أو العالم حيال العالم الموضوعى . وهكذا يظهر أن الفلسفة قد توصلت الى نقطة حاسمة بكشفها لمفهوم « الالتزام » أو « التقويم » كضرورة أساسية فى كل معرفة . ويرى رندلباند أن هذا الكشف هو كشف عن « قانون » المعرفة Norme(٦٢) ويقول : « الحكم يكون صادقاً لا عضاءاته بشىء فى ذاته ، بل لأن هناك التزاما تحتمه التجربة العملية هو الذى يرجح تصديق الحكم عن تكذيبه » .(٦٣)

وهكذا يظهر نمط جديد فى البحث تختص به الفلسفة فى مجال المعرفة عند الكانطيين الجدد . لقد ردت الفلسفة لأول مرة الى مجرد نظرية فى القيمة Théorie de Valeur

موضوع الفلسفة إذن هو الحكم المتضمن فى كل معرفة . وهو يتحدد بالعلاقة بالقيم التى تزعم لنفسها مشروعية مطلقة . واذا كان هذا هو حال الفلسفة ، فكيف يمكنها اذن أن تتناول موضوعها ؟ إنها باعتبارها فلسفة نقدية لا يدخل فى اختصاصها أن تصف أو أن تشرح الأحكام المتضمنة فى المعرفة ، لأن عملها يقتصر على فحص المزاعم المتصلة بالقيم الكلية إن وجدت . فهى - كما يقول ريندلباند - : « العلم الذى يفحص مبادىء الأحكام المطلقة »(٦٤)

---

62 — Christoph WILD: " L'Héritage de kant", op. cit, p. 258.
63 — Lewis BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.
64 — C. WILD : op. cit, p. 258.

إن مجموع المبادىء التى تستند اليها الأحكام هو مايطلق عليه ويندلباند اسم «الوعى الخالص البسيط». ووظيفة الفلسفة هى دراسة هـذا الوعى بهدف تنميته وأيضـا السمو بنسق القيم الذى هو نسق العقل. وفى هـذا لايبتعد «ويندلباند» كثيراً عن كانط.(٦٥)

هل يمكن الفلسفة النقدية أن تكشف لنـا عن قانون النقد ذاته؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن الفلسفة التى تكشف عن أسس ودعامة المعرفة أن تحدثنا عن الدعامة التى تستند اليها هى؟

إن الكانطية الجديدة، وقد واجهها هذا التساؤل، كادت تنزلق فى متاهات «المثالية الالمانية».(٦٦) وهى الفلسفة التى انطلقت لسد الثغرة التى فرضهـا نفس التساؤل المنبثق عن الفلسفة النقدية.

وعلى الرغم من هذه المشكلة، فإن الكانطيه الجديدة قد انطلقت فى مجال النظرية العلمية.

ففى مجال علم التاريخ، نلاحظ أن مدرسة هيدلبرج قد كرست جهودها للكشف عن البنيه المنطقية للمعرفة التاريخية:

إن منطق علوم التاريخ يؤكد أن منهجها لايقوم على السرد الموضوعى للأحداث أو للواقع التاريخى. ذلك لانه من المستحيل أن نصف بموضوعية كاملة آية واقعه تاريخية خصوصاً وأن تكثر جوانبها لاتستوعبه قدرة أى ملاحظ. ومن

---

65 — Ibid.

٦٦ —. تراجع بهذا الصدد ماجـاء عن كوهين. ونلاحظ أن فكره كاد يتأرجح بين مثالية فختة وبين الاتجاهات الوضعية.

هنا كان سعى المؤرخ الى وضع مبادىء للاختيار من بين هذه الكثرة .

وقد أراد ويندلباند أن يكشف فى قلب الفكر الطبيعى العلمى عن المبادىء التى تخضع لها المعرفة التاريخية .

ففى مقال كتبه بمدينه ستراسبورج بعنوان « التاريخ وعلوم الطبيعة » يقول:

« إن العلوم التجريبية فى معرفتها للواقع إنما تهتم بالدائم الذى يظهر فى صورة قانون طبيعى ، أو الفردى الذى يتحدد من زاوية تاريخية معينة . فهى إذن تهتم بالصورة العامة لواقع يتصف بالثبات ، كما تهتم بالمضمون الذى يتحدد فى أفراد الواقع ويتميز فيه كل فرد عن الآخر . والعلوم التى تهتم بالكشف عن الصور العامة هى علوم تبحث عن قوانين ، أما النوع الثانى من العلوم ، فهى التى تهتم بالأحداث المفردة . الأولى تنصب على ما يتصف بالدوام ، والثانية تهتم بما حدث لمرة واحدة . الأولى باحثة عن قوانين Nomothétique والثانية تصف الحالات الفردية Idiographique »(٦٧)

ويجدر بنا - حتى يتضح هذا النص - أن نكشف عن موقف ريكرت من هذه المسألة ، وهو زميل ويندلباند فى مدرسة هيدلبرج .

هينريخ ريكرت :(١٨٦٣ - ١٩٣٦)

هو أستاذ سابق فى جامعة فريبورج Freiburg ، وخليفة ويندلباند فى مدرسة هيدلبرج . كتب مقالا شهيرا بعنوان : (حدود التكوين الطبيعى العلمى للافكار) . وبفضل هذا الكتاب أمكن فلسفيا تبرير مشروعية واستقلال (علوم

---

67 — Ibid. p. 260

الروح) (٦٨) التي ازدهرت في القرن التاسع عشر .

وفيما يختص بعلاقة التاريخ بعلوم الطبيعة ، وهو الموضوع الذى بدأه ويندلباند، فقد أشار ريكرت إلى التمايز بين منهجين أحدهما يرنو إلى التعميم والآخر ينشد التفرد من ناحية اهتمام العالم أو عدم اهتمامه ببعض جوانب الواقع .

فبالنسبة للعالم الطبيعى كان الكشف عن القانون هـــو المهم ، ومن ثم كان اهتمامه بالجوانب العامة فى الواقع . أما بالنسبة للمؤرخ فإن اتجاهه ينسحب أساسا نحو تفرد الحدث التاريخى وما تتميز به واقعة تاريخية محددة عن أخرى.

ولكن فى حين أن الباحث عن الجوانب العامة فى الواقع قد تحددت لديه طرائق التجريد وأصبح بإمكانه تمثل القانون العام واستخراجه بين العديد من الفروض القابلة للتحقق ، نجد الباحث فى علوم التاريخ - على العكس - لايتوافر لديه مبدأ الاختيار . ومن ثم وجب الكشف عن أساس يستند إليه فى ترجيح الاستفادة من مجموعة من الأحداث المفردة دون أخـــرى . إن هذا الأساس يكمن فى كون التاريخ يحول الواقع التاريخى إلى قيم ثقافيه عامة مثل الدولة والفن والدين والعدل الاجتماعى . وحيث أن موضوع علم التاريخ لايتحدد أو يظهر الا بعلاقة القيم هذه ، لذا كانت هذه العلاقة هى المكونة لبنية المعرفة التاريخية .

إن الكشف عن هذا المبدأ المكون لبنية المعرفة التاريخية لايفيدفقط فى التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، بل إنه يقدم أساسا لتصورفلسفة التاريخ.

---

٦٨ - ,,علوم الروح,, : هذه التسمية تطلق فى ألمانيا على العلوم الانسانية.

إن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية هي نقطة الانطلاق إذن لفلسفة التاريخ .
وبناء على هذه الأبحاث المنطقية المنصبة على التنظير في العلوم ، طالبت مدرسة هيدلبرج بفلسفة للتاريخ هي فلسفة للقيم العامة للعقل (٦٩) .

وهكذا نلاحظ أن ريكرت كان مكملا لسلفه « وندلباند » فيما يختص بالتاريخ وعلاقة القيم . وقد كان مكملا له أيضا في تصوره لنظرية « الحكم » كما سنرى :

لقد أخذ ريكرت عن مؤسس مدرسة هيدلبرج أفكاراً تتصل بالمعرفة ونظرية الحكم ثم أكملها في ضوء الروح العامة للاتجاه الكانطي الجديد . ففي سنة ١٨٩٢ أصدر كتاباً بعنوان : « موضوع المعرفة » أعقبه بعنوان تحتي هو « مدخل إلى الفلسفة الترانسندنتالية » (٧٠) . وقد أشار ريكرت في هذا الكتاب إلى « معيار الحقيقة في المعرفة » وإلى الأساس المكون لهذا المعيار . ثم ينتقد جميع النظريات التي تعتبر الحقيقة كامنا في موضوع المعرفة أو متوقفا على الذات العارفة ، وذلك أخذا بنظرية الالتزام . فقانون المعرفة لابد وأن ينبثق عن التزام معين ، ويكون الاعتراف بهذا الالتزام هو المؤسس للمعرفة الحقة .

La norme de la Connaissance doit se rechercher dans un «devoir» dont la reconnaissance fonde la vraie Connaissance (71) .

وإذا كان الحكم هو صورة من صور التقويم ، فإن الحقيقة هي القيمة التي يسعى الحكم إلى تأكيدها .

---

69 — Ibid, p. 261.
70 — Ibid, p. 264
71 — Ibid, p. 258.

وتنصب الأحكام على صنفين من الموضوعات (أو نمطين من أنمـــاط الوجود):

النمط الأول هو موضوعات العالم المحسوس التى تدخل فى نطاق العلم التجريبى ويتفق ريكرت مع كل ماأورده كانط بخصوص معرفة هذه الموضوعات .

النمط الثانى يشتمل على موضوعات معقولة غير محسوسة . وهى لاتخضع للادراك بل تعرف عن طريق ملكة الفهم Verstenhen وهذه الموضوعات هى عند ريكرت موضوعات الثقافة . ومثالها : (التاريخ والفن والأخلاق والنظم).

وعلى الرغم من أن موضوعات هذا النمط لاترد إلى الحواس ولاتخضع لمقولات الطبيعة إلا أنها ليست موضوعات ميتافيزيقية لأنها تتداخل مع التجربة وتلتقى مأسماه هيجل الروح الموضوعية .

غير أن موضوعات الثقافة وموضوعات العالم المحسوس فى حاجة إلى ذات مدركة وهذه الذات يطلق عليها كانط اسم الذات الترانسندنتالية . وهى عند هيجل الروح الذاتية وهى ثالث أنماط الوجود عند ريكرت يضاف إليها نمط رابع هو عالم الميتافيزيقا الذى جعل منه كانط موضوعا للايمان ويوافقه عليه ريكرت (٧٢) .

نلاحظ أن موضوعات النمط الثانى وهى تشمل الاخلاق والفن والنظم والتاريخ تحتل مرتبة متوسطة بين المحسوسات وموضوعات الميتافيزيقا . وهنا يظهر (التقارب) بين العملى والنظرى على غير ما عهدناه عند كانط . إذ يقوم

---

72 — L. BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.

العقل العملي يدور التقويم في مجال المعرفة بعد أن أصبح بعداً جديداً لاغنى عنه في إصدار الاحكام . كما نلاحظ أيضا أن ريكرت يوسع رقعة التجربة الكانطية فيجعلها تشمل التاريخ إلى جانب الطبيعة . وهنا يظهر تأثر ريكرت بمفاهيم فلسفة هيجل وفختة ولكن داخل الاطار العام الذي رسمه كانط .



الخـاتمـة

يتأكد القارىء ـ من خلال متابعته لهذا البحث ـ أن البناء الفكرى الذى خلفه كانط كان شامخا وعظيما .

فقد ثبت أن أصحاب المثالية الألمانية الذين خرجوا على الفلسفة النقدية ، بدأوا هم أنفسهم من حيث انتهى كانط .

ويكفى أنه تحقق ماسبق أن أعلنه كانط من أن الفلسفة بإمكانها أن تحرز تقدما ملموساً يحاكى التقدم الذى أحرزته العلوم . فالكانطية الجديدة تنتقل من نقد العقل الى نقد الثقافة ، كما أنها تكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية .

وإذا كانت كتابات الكانطيين الجدد قد تأخر انتشارها بسبب ظروف وملابسات خاصة ، فإنه لابد من الاعتراف بأن فترة الكمون هذه هى التى أثمرت فيما بعد ، بكل تأكيد، عند المعاصرين ابتداء من الهيجلية الايطالية التى ظهرت عند كروتشى، وحتى أنطولوجيا هيدجر ، وأخيراً لدى البنيويين .

فكانط هو فيلسوف الثقافة الحديثة بحق ، كما قال ريكرت، لأنه دعم بفكره مفاهيم الأخلاق والسياسة والدين والفن .

وكانط هو الفيلسوف الذى لا يمكن تجاوزه .

وفى هذا المعنى يقول ليبمان صاحب شعار (العودة إلى كانط):

. إنك بإمكانك أن تفلسف مع كانط ، أو ضد كانط، ولكنك لا يمكن أن تفلسف بدون كانط .

مراجع البحث

١ ـ أوفي شولتز : « كانط » ، (ترجمة أسعد رزوق ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥).

2 — BECK Lewis White : "Neo-Kantianism" , in (Encyclopedia of philosophy, London 1967).

3 — DUSSORT H. "L'Ecole de Marbourg", paris, 1963.

4 — PHILONENKO Alexis : "L'Ecole de Marbourg", in (La Philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973)

5 — SARTRE J.P. : "Critique de la Raison Dialectique", (Gallimard, 1960).

6 — WILD Christoph : "L'Héritage de Kant", in (Bilan de la Théologie du XX Siécle, Casterman, Paris 1970)

7 — "Vocabulaire de la Philosophie", Seghers 1975.

8 — "A Dictionary of Philosophy", Moscow, 1967.

« كما أن البــــذرة المختفية تحت الأرض هى التى أعطت كل صفات الشجرة النامية فوق السطح ، كذلك فإن شجرة الحياة البشرية تنبثق عن إحساس متفرد وانفعال قوى تجـاه الحياة » .

[أورتيجا إيجاسيت]

الأعمال الكاملة ، المجلد الثانى ، ص ٣٧٤



محتويات البحث :



خوسيه أورتيجا ايجاست
١٨٨٣ — ١٩٥٥م
حياته وكتاباته وعصره

هو فيلسوف وكاتب أسبانى ، ولد بمدينة مدريد فى أسرة موسرة ، وكان والده مديراً لإحـــدى جرائد المعارضة وهى المعروفة باسم « الحايد » El Imparcial :

تعلم فى مدارس اليسوعيين بالقرب من مدينة مالقة Malaga على الساحل الجنوبى لاسبانيا ، غير أنه تنكر للعقيدة الكاثوليكية تدريجيا بسبب تعاطفه مع إتجاهات التحديث الدينى وخصوصا بسبب قراءته لكتابات المستشرق رينان .

بدأ دراساته الجامعية فى القانون والفلسفة بجامعة ديوستو Deusto فى مدينة بيلباو Bilbao على خليج بسكاى فى أقصى الشمال الأسبانى ، ثم أكمل هذه الدراسات بجامعة مدريد سنة ١٩٠٢ .

فى سنة ١٩٠٢ تعرف على موقظ الحركة الفكرية فى أسبانيا أونامونو (١) ، وهو أول من أثار الإهتمام بضرورة الفكر الفلسفى . فمن المعروف أن الفكر الأسبانى كان - مع بدايات القرن العشرين - يفتقر إلى المهتمين بالفلسفة ، وكان من المتعذر العثور على قراء لأمهات الكتب الفلسفية حتى من بين أساتذة الجامعات (٢).

---

(1) Miguel de Unamumo (1864 — 1936).

ولد فى بيلباو ، واشتهر بمقالاته التى تعالج مشكلات عصره .

(2) Alain GUY· «O.tega YGASSET», (Seghers, 1969), P. 5.

وفى سنة ١٩٠٤ حصل أورتيجا على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة مدريد . ثم قام برحلات علمية - على مدى خمس سنوات - أمضاها بالجامعات الألمانية فى برلين وليبزج وماربورج . وفى جامعة ماربورج التقى بهيرمان كوهين أحد كبار الكانطيين الجدد وتتلمذ عليه .

تزوج فى سنة ١٩١٠ ، ثم أصبح أبا لغلامين وغلامة . وكان قد عين فى نفس السنة أستاذاً للميتافيزيقا بجامعة مدريد ، التى استمر بها حتى اندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ .

وخلال ممارسة أورتيجا لعمله بالجامعة ،كانت له إهتمامات سياسية وصحفية . ففى سنة ١٩١٥ أشترك فى تأسيس مجلة « أسبانيا » وفى سنة ١٩١٧ أسس جريدة « الشمس » El Sol ، وهى من أكثر الجرائد إنتشاراً هناك وكان فى تحريره المقالات الفلسفية مماثلا لجان لاكروا المحرر الفلسفى لجريدة لموند الفرنسية الشهيرة .

وقد استهدف أورتيجا فى مقالاته تغيير أنماط الفكر السائد فى المجتمع الأسبانى وإرساء قواعد الفكر المتحرر . ولتحقيق هذا الهدف سلك العديد من الطرق . وعندما أسس مجلة « الغرب » فى سنة ١٩٢٣ (٣) ، حاول من خلالها أن يقرب الفكر الغربى (والألمانى على وجه الخصوص) إلى نفوس الأسبان . فكتب عن برنتانو وهسرل وكيرك جارد ورواسل وشيلر وغيرهم . وبالإضافة إلى كتابة المقالات الفلسفية كان أورتيجا يعقد الندوات ويلقى المحاضرات العامة

(3) « La Revista de Occidente » .

استمرت هذه المجلة فى الظهور حتى يوليو سنة ١٩٣٦ ، ثم توقفت عن الظهور إلى أن أمسك أحد أبناء أورتيجا بإدارتها من جديد إبتداء من سنة ١٩٦١ .

وينزل إلى رجل الشارع ويخاطبه حتى لقب بالمصارع Torero . ولم يكن مصارعاً لثيران بالمعنى الذى يفهم من الكلمة الاسبانية ، بل مصارعاً للافكار بطبيعة الحال .

واشتهر أورتيجا بمعارضته للحكم الدكتاتورى فى أسبانيا من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٣٠ . فقد أوقف نشاطه بالجامعة لمدة أشهر ١٩٢٩ احتجاجا على سياسة بريمو دى ريفيرا رئيس وزراء أسبانيا . وكان له دور فى إقصاء الملك ألفونسو الثالث عشر ثم إعلان الجمهورية سنة ١٩٣١ .

وبعد إندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ اضطر أورتيجا للجوء إلى فرنسا ثم الأرجنتين وأخيراً لجأ للبرتغال . وبمجرد عودته إلى مدريد سنة ١٩٤٨ أسس هناك معهداً للدراسات الإنسانية . وإبتداء من هذا التاريخ وحتى وفاته سنة ١٩٥٥ اعترف بريادته للفكر الأسبانى . فقد كان قمة فكرية لم تشهدها أسبانيا منذ أكثر من ثلاثة قرون .

هكذا يظهر أن حياة أورتيجا كانت حافلة بالنشاط الفكرى والسياسى . ولم يكن فى هذا كله يستهدف مصلحة شخصية لأن بغيته الأولى هى إصلاح المجتمع . ففى يوليو سنة ١٩٣١ رفض منصباً سياسياً مرموقاً وقال أنه « يفضل أن يظل رئيساً للسكرتارية فى وزارة الحقيقة »(٤) .

وبهدف الكشف عن الحقيقة ، كان أورتيجا يعلم مواطنيه دقة التفكير والتعمق فيه ، كما أدخل مفهوم النظام فى الكتابات الفلسفية لأول مرة فى أسبانيا . ويذل

---

(4) NEIL MCINNES : « ORTEGA YGASSET, José », in Encyclopedia of phiposophy, London, 1967.

جهداً خارقاً فى مواجهة المقاومين للتجديد . وفى هذا يقول : « أنه كان يعلم الفلسفة فى مجتمع يقاوم الفكر المتحرر . وكان مثله كالقسيس الذى يبشر بالهدى فى قوم درجوا على عبادة الأوثان »(٥) . وبهدف الكشف عن الحقيقة أيضا عمل أورتيجا على إحداث نهضة فكرية توقظ أسبانيا من سبات فكرى وعقلى طويل .

وقد نشط أورتيجا فى التأليف . وكتب فى مجالات متعددة . وكانت معظم كتاباته فى صورة أبحاث ومقالات نشرت فى الجرائد اليومية أو فى المجلات المتخصصة . أما كتاباته الفلسفية ، فقد كانت قليلة بالنسبة لكم إنتاجه الفكرى فى مجموعة ، بيد أن ما تركه من أثر قوى فى الفلسفة الأسبانية إنما جاء عن طريق محاضراته وتعليمه(٦) .

وقد تميز أورتيجا بسحر بيانه ، ودقة تعبيره ، وعمق تفكيره . وقلما وجد من ينافسه فى صدق مقولته وقوة تأثيره(٧) . فهو رب النثر الأسبانى بلامنازع . ومع ذلك ، فهو لا يتكشف للقارىء السطحى : « فمثل كتاباته كمثل جبال الثلج ، التى لا تكشف إلا عن عشر حقيقتها »(٨) . أما أسلوبه الفلسفى ، فإنه تميز

---

(5) ORTEGA Y GASSET : « Las Obras Completas » (Ed. de la Revista de Occidente. 1962) I, p. 311.

وسنشير إلى هذا المرجع كلما دعت الحاجة بالحرفين O. C. بالإضافة إلى رقم المجلد .

(6) NEIL MCINNES, Op Cit.

(7) Ibid.

(8) Julián Marías : « Ortega Y gasset », (Madrid, 1960), p. 253.

بالابداع لأنه ينتقى العبارات وينحت المصطلحات الجديدة ، وينتقى أنسب المترادفات لمصطلحات الفلسفية الحديثة التى تخلفت عنها اللغة الأسبانية .

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل مؤلفات أورتيجا وآثاره خصوصاً وأن الحديث عنها سيأتى فى سياق البحث ، ويكفى أن نقرر بهذا الصدد أنها اشتملت مجالات متعددة . وإذا استثنينا كتاباته السياسية فإن مجموع ما طبع من أعماله - فى تسعة مجلدات - يبلغ خمس آلاف وخمسمائة صفحة(٩) .

وإذا كان أورتيجا قد خصص جزءاً كبيراً من اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، فإنه قد اشتهر مع ذلك فى عداد الفلاسفة المعاصرين بمذهبه الذى يربط بين العقل الحيوى والتاريخى كما يربط بين الفكر النظرى والواقع المعاش . وهو بهذا يتجاوز المشكلات المحلية ليصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل فى تأثيره عن نيتشة أو بندتو كروتشى(١٠) أو سارتر . وسنرى أن « العقلانية الحيوية » عند أورتيجا إيجاسيت هى المذهب الذى يشق لنفسه طريقاً فكرياً جديداً يختلف عن المذاهب المثالية التصورية ، والعلمية المتطرفة ، والوجودية المناهضة للعقل . كما سنرى أن أورتيجا يصالح بين الاتجاهات العقلانية والحيوية ولكن على غير طريقة برجسون .

---

(9) Alain GUY, op. cit., p. 177.

(10) CROCE, Benedetto (1866 — 1952) .

فيلسوف إيطالى ، استفاد من متابعته لأبحاث الكانطيين الجدد ، اشتهر بكتاباته فى فلسفة الجمال ، وكان له تأثير قوى على الفكر الأدبى والفنى الإيطالى.

العقلانية الحيوية

أهدافها ومباحثها

« كان لهذا الحدث جلاله وعظمته ، كما كان له صدى ودوى هائل . فقد عاش الكون لأول مرة بين أفراح وأتراح ، وآمال وآلام . وامتلأت أركانه ضياء وأصبح لأشيائه مذاقاً ، وانبثقت عنها روائح وطعوم . . . وعلى الجملة ؛ عندما ظهر الإنسان بدأت الحياة الكونية » (١).

جاءت هذه العبارة فى تقديم ما أسماه أورتيجا بـ « المشكلة الإنسانية » ومنها يتضح التأكيد على أن آدم هو أول الكائنات التى وعت أنها تعيش . ففى حين أن جميع النباتات والحيوانات عاشت ونمت فى هذا الكون قبل الإنسان إلا أنه بمجرد ظهور الإنسان بدأت الحياة مع بداية الوعى بالأبعاد الكونية المختلفة .

« والإنسان يحمل فى داخله مشكلة مأوية بطولية . وكل أنماط نشاطه ليست سوى وظائف لحل هذه المشكلة . أو هى خطوات لحلها . والإنسان يقسم المشكلة ويستهدف حل أجزائها على مراحل : فالعلم هو حل للمرحلة الأولى . والفن هو محاولة لحل المرحلة الثانية ، أما الأخلاق فهى محاولة لحل الجزء الأخير » (٢) .

وإذا كان العلم يرد الحياة إلى البيولوجيا أى دراسة الوظائف الفسيولوجية المختلفة ، فإن أورتيجا يضع مفهوماً منهجيـــاً للحياة . « فحياة الشىء هى

---

(1) O C., I, P. 480.

(2) Alain GUY, Op. Cit., p. 12.

وجوده »(٣) ، و « ماهية الشيء ترد بالتحليل إلى مجرد علاقات »(٤) ، ولهذا أخذ العلم على عاتقه أن يكشف عن أنسجة العلاقات العديدة التي يرد إليها الكون بأسره ، وقد حقق في هذا المجال نجاحاً لا يستهان به .

غير أن الأشياء في حقيقتها تنطوي على وحدة وتفرد قلما يمسك بها العلم لأنه يهتم بالعام والضروري . صحيح أنه يقدم لنا قوانين تمسك بالصفات العامة والمشتركة بين الأشياء : فقانون سقوط الأجسام مثلا يكشف عن علاقة عامة تتحدد بها حركة كل جسم . ومن هنا كانت اهتمامات العلم تنحصر في الكشف عن العلاقات العامة والمجردة دون أن تنصب على تفرد الحالات الجزئية والمرئية . وقياساً على ذلك فإن الحياة التي كشف عنها العلم هي مفهوم مجرد . في حين أن التعريف السليم يقرر بأن الحيوي هو الملموس الذي يتصف بالتفرد ولا يقارن بغيره . الحياة هي التفرد إذن .

وعلى هذا فإن نقد أورتيجا للعلم ينحصر فيما يلي :

أولا : أنه يهمل الجانب الملموس من الواقع .

ثانياً : أنه يقسم مشكلة الحياة إلى جانبين لا اتصال بينهما ، الطبيعة والنفس .

ثالثاً : أنه يفترض في الأشياء الثبات والدوام ، في حين أن الحيـــاة هي ديناميكية وتغير(٥) .

وأمام هذا القصور الذي تنطوي عليه المناهج الطبيعية في دراسة الحياة ، ينصح أورتيجا باللجوء إلى منهج الفن أو المنهج الذي يستقريء سير الحياة .

(3) O. C., I, p. 481.
(4) Ibid, p. 482
(5) Ibid., p. 483

ميتافيزيقا العقل الحيوية

أطلق أورتيجا على فلسفته إسم « ميتافيزيقا العقل الحيوى » أو « العقلانية الحيوية » Ratio-vitalism .

وكان يقصد بالميتافيزيقا البحث عن الواقع الاول الذى تنبثق عنه الموجودات ، والذى تفتقر إليه الأشياء فى تأصل أسباب وجودها . وقد تبين له أن هذا الواقع الأصيل هو « الحياة » . ومفهوم الحياة قد ظهر فى الكتابات الاولى لأورتيجا مشيراً إلى معناها البيولوجى تماماً كما فعل أصحاب المذاهب الحيوية . غير أنها استعملت فيما بعد عنده كى تشير إلى حياة الإنسان المتفاعل مع ظروف وإمكانات مجتمعه ، وتشير أيضاً إلى حياة الإنسان فى قلب أحداث التاريخ (6) .

وقد جاء تحديد معنى العقلانية الحيوية فى الكتاب الفلسفى الأول لأورتيجا « تأملات دونكيشوتيه »(7). وظهر فى هذا الكتاب أنه يعارض المذاهب المثالية على زعم أنها تؤكد الأولوية الانطولوجية للذات ، كما يعارض المذاهب الواقعية التى تعطى الاولوية للأشياء التى تعرفها الذات . ثم توصل أورتيجا إلى أن «الحقيقة» تتطلب تواجد الذات والأشياء معاً ، كما تتطلب التآزر فى الوجود بين الذات والاشياء . إذ لا ينبغى أن تفهم الذات بمعزل عن الظروف المحيطة بها كما أنه يتعذر وجود الاشياء بمعزل عن الذات . فالواقع الوحيد هو « الذات - مع - الاشياء » . يقول أورتيجا فى عبارة شهيرة :

---

(6) NEIL MCINNES : op. cit.

(7) «Meditaciones del Quijote», 1914.

« أنا أكون أنا بالإضافة إلى الظروف المحيطة بي »

Yo soy yo y mi circunstancia

كما يقول أيضاً .

« إن الأشياء المحيطة بي هي النصف الثاني لشخصيتي ، وليس معنى هذا أنها تكون معها نسيجاً موحداً . لأن الذات تؤثر في الأشياء وتحقق ذاتها خلال عملية التأثير هذه . وهذا النشاط هو « الحياة » . الحياة إذن هي هذا التفاعل الديناميكي بين الذات المستقلة والأشياء ، وهي العملية التي يتم من خلالها تحقيق الذات . وهكذا يظهر أن أورتيجا يصالح بين المذاهب المثالية والواقعية .

أما مايقصده أورتيجا « بالأشياء » أو « الظروف المحيطة » ، فإنها تشمل العوامل البيولوجية والفسيولوجية والسيكلوجية والاجتماعية والجغرافية والكونية بما لها من آثار تنعكس على الذات في تميزها وتفردها (٨) .

وإذا كانت الذات مرتبطة بالظروف ، فإن هذه الظروف لامعنى لها إلا إذا التفت حول ذات مفكرة . ومن هنا كانت العلاقة الجدلية بينها علاقة اعتماد متبادل ، أو أن بينها (اتحاد ديناميكي) على حد تعبير جان بوريل أحد شراح أورتيجا (٩) .

وعلى الجملة ، فإن « الظروف هي اليد الكونية التي تمتد إلى كل منا ، والتي ينبغي أن نمسك بها ، وأن نحتضنها بحماس إذا أردنا أن نعيش بأصالة » (١٠) .

---

(8) O·C , Ix, p. 349.

(9) Jean-paul BOREL : «Raison et vie chez Ortega Y Gasset», Neuchâtel, 1959), p 47.

(10) O.C., VIII, p 54,

وهذه العبارة تتضمن أبلغ رد على أنصار المذاهب المثالية كما أنها تكشف عن الوجه الحقيقي للعقلانية الحيوية .

مذهب المنظور النسبي : Perspectivism

المنظور هو المظهر الذي يتبدى للناظر من زاوية معينة . ومنظور المعرفة بهذا المعنى ينبغي أن يكون نسبياً . وهذا ما أراده أورتيجا في نظريته للمعرفة .

ففي « تأملات دون كيشوتيه » (١١) ، تحدث أورتيجا عن وجهة النظر الفردية ، وأكد أن نقطة الانطلاق في مجال المعرفة هو الإنسان الفرد ووجهة نظره الشخصية على اعتبار أنها المصدر الأوحد للصدق والاصالة . غير أنه يعقب على هذه النقطة ويؤكد أيضاً على ضرورة تكاتف الجهود الفردية حتى يمكن النفاذ إلى الحقيقة . وهو يحذر - مع ذلك من خطورة الارتفاع بوجهة النظر الفردية إلى مرتبة المطلق لان هذا هو مصدر الخطأ (١٢) .

ويرى أورتيجا أن ملكة الفهم تتقبل من الواقع مايتناسب مع مالديها من « أجهزة استقبال » فطرية . ولاشك أنها بهذا تهمل أجزاء من الواقع تتعدى نطاق إمكاناتها المعرفية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن الواقع الكوني يرى من خلال منظور معين ، وهذا المنظور يتصف بالنسبية ويختلف باختلاف الزمان والمكان . ويترتب على هذا أن « الواقع الذي يتكشف دائما على أنه هو هو مهما تغير المنظور إنما هو ضرب من اللامعقول » (١٣) .

ويرى أورتيجا أن كينونة العالم في النهاية ليست « عقلا » ، وليست « مادة »

«11» op cit.
«12» O. C ; 1, p. 321.
«13» O. C., III, p. 199.

وليست أي شيء محدد ، بل هي ذلك المنظور النسبي perspective . (فالعالم يدرك من زاوية معينة . وكل إنسان يدرك العالم من زاويته الخاصة ومنظوره الخاص) .

وكل منظور يتصف بالتفرد والصدق . والمنظور الوحيد الزائف هو الذي يدعي أنه الممكن الوحيد .

وقد جمع أورتيجا بين « مذهب المنظور النسبي » وبين مفهوم « الحياة » كما يتصوره ، وهو نسيج تتشابك فيه الذات مع الأشياء فقال :

« كل حياة إنما هي منظور ينصب على العالم »(١٤) .

العقل والحياة :

في مقال كتبه أورتيجا عن « فلسفة التاريخ » سنة ١٩٢٨(١٥) ، نجده يقف في مواجهة إسراف المثالية العقلانية عند هيجل وأمثاله . ويؤكد « أن وظيفة العقل لا تنحصر في إسقاط صوره على معطيات متناثرة موجودة في العالم الخارجي ، بل على العكس ، إن الوظيفة التكوينية للفكر تنحصر في الإبقاء على الصور الواقعية للأشياء ، على اعتبار أنها هي المبدأ و محك والمعيار لكل معرفة ممكنة . وعلى هذا ، فمن المستبعد وجود الفكر الصوري . . . لأننا نفكر بواسطة الأشياء(١٦) .

المعرفة إذن ليست عملية سلبية تنحصر في انطباع صور الأشياء في الذهن .

«14» NEIL MCINNES : op, cit.

«15» « «Filosofia de la Historia», 1928.

(16) O C., IX , pp 538—539.

وهى ليست عملية تركيبية تنحصر فى تطبيق صور الذهن على امدادات الحس كما هو الحال عند كانط . بل هى تفسير للشىء المعروف ذاته .

وكما وفق أورتيجا بين المذاهب المثالية والمذاهب الواقعية ، نراه يصالح أيضاً بين المذهب الحيوى والمذهب العقلى . فهو لا يوافق الحيويين على إقصاء العقل المجرد تماماً ، ويكتفى برده إلى دوره الصحيح باعتباره « صورة من صور الحياة » ، ووظيفة من وظائفها . وعلى هذا ، فهو يؤكد على وجود جانب عقلى فى « الدفعة الحيوية » Elan Vital العاملة على مستوى البشر ، كما يؤكد على ضرورة اعتماد الإنسان على العقل باعتباره أداة « حيوية »[17].

وقد استخدم أورتيجا لفظ « حياة » و « حيوى » لوصف سعى الإنسان الدائب إلى « المعرفة » ، وحرصه على التعقل ، واشباع الجانب الروحانى عنده ، وهو ماكان يشير إليه البعض بلفظ « الذكاء » أو « العقل العملى » . وعلى الجملة ، فإنه ليبدو أن أورتيجا قد وحد بين النشاط الحيوى فى مجموعه وبين العقل . فهو يقول فى كتاب له بعنوان : « حول جاليليو » ظهر سنة ١٩٣٣ :

« إن الحياة تعنى الإحساس بضرورة تعقل الظروف والملابسات الصعبة »[18].

ومهما كان من طبيعة الجهود التى بذلها أورتيجا للمصالحة بين العقلانيين وأصحاب المذهب الحيوى ، فإنه ـ للإنصاف ـ ينبغى أن نقرر بأن « العقلانية

---

(17) NEIL MCINNES : op. cit.

(18) En torno a Galilio», 1933

ذكره ماكينس MCINNES فى دائرة معارف الفلسفة (لندن) .

الحيوية ، كانت عقلانية أكثر منها حيوية ، وربما كان فى العبارة التالية ما يرجح وجهة النظر هذه . يقول أورتيجا :

(إن مذهبه يقترب من أى فلسفة لاتقبل من المناهج سوى المنهج العقلى بشرط أن تكون مشكلة الحياة هى النواة التى يلتف حولها المنهج ، لأن هذه المشكلة هى مشكلة الذات التى تعقل النسق الإيديولوجى القائم فى مجموعه)(١٩) .

وأخيراً ينبغى أن ننبه إلى أن فكر أورتيجا يبتعد تماماً عن الحيوية الرومانتيكية التى تجانب العقل والتى ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى .

التلقائية والثقافة :

كان أورتيجا فى كتاباته الأولى يفرق بين التلقائية Spontanéité والثقافة Culture باعتبارهما بعدين أساسيين ومتلازمين فى حياتنا . وابتداء من هذين البعدين كان يفسر تعارض الاتجاهات الفلسفية على مر العصور وتأرجحها بين الحيوية اللاعقلانية (التى تميزت بها مذاهب الشرق القديم) ، وبين العقلانية البحته التى بدأت مع سقراط فى الغرب(٢٠) .

والعقلانية البحتـه هى محاولة هائلة لا تضع فى اعتبارها سوى العقل ، أما الحياة التلقائية ، فقد نظرت إليها من زاوية العقل الخالص فقط(٢١) .

«19» O. C., V, p. 67.

«20» O C., III, p. 176.

«21» Ib.d., p. 177.

لقد كانت العقلانية التي بدأها سقراط هي في نفس الوقت بداية تفتح الفكر الحر والفكر العلمي ، لأن العقل الخالص كان هو السيد والقائد . وقد نظر للحياة التلقائية في ذلك الوقت على أنها مسخرة للعقل ، تأتمر بأمره وتصاع لمشيئة . . . غير أن هذا المجهود الضخم الذي بدأه سقراط واستمر بعده لمدة قرون قد ثبت فيما بعد أنه يجانب الصواب . فالثقافة التي تعتمد على العقل المجرد لايمكنها أن تحل محل الثقافة التلقائية (التي نجد مظاهرها عند البدائي) ، لأنها ليست كياناً مستقلا وإنما هي كيان ظهر ونما وانبثق من ظروف (الحياة) ذاتها . وعلى هذا ، فإن ثقافة العقل المجرد إنما تستند إلى الثقافة التلقائية وتغتذى منها كما يغتذى كل عضو من الكيان الكلي للكائن الذي ينتمي إليه . وإذا كانت ثقافة العقل المجرد قد بدأت بسقراط ، فإننا نشهد الآن نهايتها بعد أن تكشف لنا أهمية التلقائية (٢٢) .

ولاينبغى أن يفهم من هذا أن أورتيجا يطالب (بالعودة إلى الطبيعة) على طريقة جان جاك روسو ، أو الدعوة إلى إهمال انجازات العقل ، وإنما يهدف أساساً إلى تحديد مكانة العقل :

(فالعقل هو وظيفة من وظائف الحياة ، والثقافة هي أداة بيولوجية لا أكثر . . . وعلى هذا فإن العقل والثقافة والفن والأخلاق ، كلها تخدم الحياة) (٢٣) .

وإذا كان سقراط قد سخر من التلقائية وأخضعها لمقاييس العقل ، فإن

(22) Ibid., pp. 177—178.

(23) Ibid.

الإنسان المعاصر إنما يحترس من انجازات العقل ويحكم عليها بما جبل عليه من من فطرة وتلقائية . إنه لاينكر دور العقل وإنما يستنكر مزاعمه وسيطرته ... فالعقل النظرى ينبغى أن يتنازل عن إمارته إلى العقل الحيوى ، كما ينبغى أن يكون العقل فى خدمة الحياة (٢٤) .

---

(24) Alain GUY . «Ortega Y GASSET» , op cit , p 25.

فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها

أعلن أورتيجا فى أكثر من موضع من كتاباته أنه يعارض فلسفة الظواهر فهى فى رأيه « مثالية » تتضمن فكراً جامداً يتعارض مع النظرة التاريخية .

وقد رأينا أن نخصص الجزء الأول من هذا الفصل للحديث عن الأسس التى قامت عليها فلسفة الظواهر حتى نمهد بذلك لموقف أورتيجا من هذه الفلسفة .

فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب :

يحاول علم الظواهر (أو الفينومينولوجيا) أن يبنى الفلسفة من حيث هى نظام عقلى قائم بذاته ، كما يحاول أن يجعل منها « جذور العلم » وأساسه ، حتى تتمكن من أن تخدم كل ميادين المعرفة خدمة إيجابية إنشائية . وترى الفينومينولوجيا أن المنهج الذاتى وحده هو الذى يحقق كل أغراض الفلسفة بمعنى أنه الأسلوب الذى يكفل تحليل الذاتية وبناء المعرفة .

ويرتبط « علم الظواهر » باسم مؤسسه أدموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) . وإذا كان المذهبان المسيطران على العقول منذ أمد بعيد ، وهما التصورية والواقعية ، يتفقان فى تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : احداهما تشمل عناصر محسوسة هى مادة العلم ، والأخرى تشمل عناصر هى صورة العلم ، وتقول التصورية انها حاصلة فى العقل إبتداء بينما تقول الواقعية انها ناشئة فى الفكر بفعل قوانين التداعي ، فقد أراد هسرل أن يكشف عن طريق ثالث غير التصورية والواقعية يتناول الوعى فى إرتباطه الوثيق بالموضوعات أو يتناول الموضوعات كما تبدو فى الوعى ، وهذا الطريق الثالث هو الفينومينولوجيا .

وقد تتلمذ هسرل الألماني الجنسية على فرانز برنتانو (١٨٣٨-١٩١٧) وهو الذي ألتقى به في فيينا عام ١٨٨٤ . وكان برنتانو خصما لكل نزعة مثالية ، فتشبع هسرل بالروح الواقعية . وقد بدأ هسرل حياته رياضيا ، وكانت رسالته للدكتوراه عن « نظرية حساب التغيرات » سنة ١٨٨٣ ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة بجامعتي جوتنجين وفريبورج من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٢٨ . وقد ظهر له كتاب « فلسفة الحساب » سنة ١٨٩١ . و « مباحث منطقية » سنة ١٩٠٠ ، ثم كتابه : « أفكار : مدخل عام إلى علم ظواهر خالص » سنة ١٩١٣ ، ثم « تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا » سنة ١٩٣١ وهو مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون ، بالإضافة إلى مجموعة مؤلفات أخرى ظهرت بعد وفاته .

ونلاحظ أن نقطة الانطلاق عند هسرل كانت بحثه في الرياضيات ثم انتقل بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعي ذهني يطبق على الوعي أو الشعور .

وعلم الظواهر لا يكون نسقاً مقفلا للبحث كما هو الحال في المذاهب الفلسفية التقليدية . فهسرل يعيب على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، لأن الفلسفة عنده هي دراسة وصفية محضة للوقائع التي تبدو للوعي أو الشعور ، أي دراسة وقائع الفكر والمعرفة ، وهي دراسة ترفض كلا من الواقعية والمثالية كما سبق أن ذكرنا لكي تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » كما يقول هسرل . وفي مقال بعنوان « الفلسفة كعلم صارم » كتب هسرل يقول : إن المذاهب التقليدية للفلسفة هي عدة صور « للميتافيزيقا » التي تنبثق كاملة النمو من عقول صانعيها بمجرد أن تلقى في « بانثيون » تاريخ الفلسفة . ولذا فإن علم الظواهر يقدم بحثا عن الصدق المتعلق

ويحاول أن يسهم فى تحقيقه عن طريق العمل التعاونى لاجيال من الباحثين .
والتعريف الاول الذى تصوره هسرل لعلم الظواهر هو أنه منهج يقوم على الوصف المباشر للظواهر ومعناه فملا النظرية الوصفية للمعرفة ، ومشكلته الأصلية هى إيضاح للمدركات الاساسية فى المنطق والرياضيات وعلاقتها بالعمليات الفكرية . أما بالمعنى الواسع فإن فلسفة الظواهر تهدف إلى تقديم أساس نهائى للعلم . كما اهتم هسرل فى كتاباته الاخيرة بمشكلة التاريخ وبالتحليل الجذرى لافكارنا ومبادئنا الأساسية . يقول هسرل ، إن الفينومينولوجيا هى وصف لمجال الواقع المعاش و للماهيات التى تتمثل فى هذا المجال ، . ويهدف هذا الوصف إلى ، إقامة نظام سيكلوجى أولى a priori يكون بمثابة ركيزة لإقامة علم نفس تجريبى ولوضع فلسفة كلية تكون بمثابة معيار يستخدم للفحص المنهجى فى سائر العلوم ، .

وفلسفة الظواهر تعتمد على المنهج الذاتى . وأصحاب هذه الفلسفة ينظرون إلى تأملات ديكارت كنقطة تحول هامة فى المنهج الفلسفى ، فالفلسفة الحية يجب أن تبدأ بتأملات الذات وهى تنظر إلى نفسها . وقد أعلن هسرل أن منهج علم الظواهر الترانسندنتالى هو المنهج الفلسفى الحق لانه مجال محايد تنبت فيه جذور شتى العلوم . ويشرح هسرل برنامج الفينومينولوجيا (التكوينى) فى كتابه ، تأملات ديكارتية ، ويرى أن النظر الفلسفى يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل الاعتقادات والنظريات التى سبق قبولها ثم يختبرها على ضوء تجاربه الخاصة ويتحقق من صدقها عن هذا الطريق .

وقد صدر لهسرل بعد موته كتاب ، الخبرة والحكم ، وفيه يقرر عدم أهمية المنشأ التاريخى الاول للمعرفة . ويرى ان يكون الاهتمام منصباً على الاحرى

على نوع من الإنتاج تبرز فيه المعرفة فى صورتها الأولى بروزا تلقائيا ، وهو إنتاج كلما تكرر حدوثه تكررت معه المعرفة نفسها وكانت وأكثر وضوحا .
ومن هنا نلاحظ أن الفينومينولوجيا هى محاوله علمية من أجل معرفة المعرفة ، ومن ثم فهى تساير الفيلسوف كانط فى رفضه للميتافيزيقا المذهبية ، غير أنها تقيم شروط العلم على أسس جديدة . وسنلاحظ فيما بعد أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا بأساسيات المنهج الفينومينولوجى ، كما اصطنعه آخرون فى بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وإذا كانت الفلسفات السابقة تقوم على التفسير أو التحليل ، فإن فلسفة الظواهر قد ظلت « فلسفة معنى » أو « فلسفه دلالة » . ونحن حينما ندرك معنى أى اسم أو أى صفة ، فإننا نكون بإزاء « دلالة » تمثل « العنصر الثابت » الذى يظل باقيا فى وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا نلاحظ ظهور مفهوم « الدلالة » أو ظهور « فلسفة المعنى » فى مقابل فلسفة التفسير بالعلة .
وإذا كان تحليل الفعل يظهرنا على اعتبارات تجريبية صرفة ، فإن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يخفى وراءه معنى شاملا ، لذا لا بد من إقامة علم جديد يقف على دلالة الأفعال أى يدرس الماهيات . والماهية عند هسرل هى الشرط الضرورى للوجود ، فهى تتميز عن « الصورة النوعية » و « المفهوم » لأنها تمتلك من « الثبات » ما يجعل منها موضوعا لعلم حقيقى .

كيف يمكن الوصول الى الماهية ؟

يكون ذلك باستبعاد التحولات العرضية للموضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يؤدى محوها إلى اختفاء الموضوع نفسه . ونحن هنا بصدد منهج جديد يمكننا من النفاذ إلى الماهية هو منهج « التغيير التخيلى » وفيه نعدد - ولو على سبيل التخيل - جميع المظاهر المتنوعة التى يبدو عليها « الموضوع » حتى نقف

على ما يظل منها قائما رغم كل تغير ، أى نقف على هذا « الباقى » الذى لو حذف ، لأدى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه . وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة بين « المجرد » و « الملموس » ، إذ يرى هسرل أن الصفات العرضية هى وحدها « المجردة » لأنها لا تتصف بالثبات ولأنها تفتقر إلى مضمون ، أما الماهيات فهى حقائق « ملموسة » لأن لها مضامين « حقيقية » قائمة بذاتها ويمكن أن تكون مادية . وعملية إدراك الماهيات تتطلب استعدادا طويلا وبحثا شاقاً . ونلاحظ أن إدراك هذه الماهيات يكون بواسطة الحدس . كما نلاحظ أن حدس هسرل ينصب على ماهيات خارجة عن الزمان على عكس حدس برجسون الذى ينصب على « الزمان » ، وكلاهما لا يخلو من طابع ذهنى أو تأملى . وعلى حين أن فلسفة برجسون ـ كما رأينا ـ قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض التصورات المتحجرة ، نجد أن ماهيات هسرل تقترن بعودة إلى الثبات .

جوهر التفكير عند هسرل هو « القصد » . والبداهة هى تحقيق لضروب القصد التى تختلف باختلاف مجالات الواقع . وإذا كانت البداهة عند ديكارت تستغرق لحظة آنية سريعة ، فإن البداهات عند هسرل تتكون بطريقة تدريجية ، بحيث يكون اتضاح الماهية ثمرة لعملية تصحيح أو نقد البداهات الأولى . وهذا « التحقق » هو الذى يسمح لنا بالإنتقال إلى بداهات أكمل وهذا هو معنى القول بأن فينومينولوجيا هسرل « تكوينية » ، وأن مذهب هسرل فى « البداهة » لا يتعارض مع النزعات التكوينية génétisme .

ويلاحظ هسرل أن فلاسفة الوضعية يرتكبون خطأ جسيما يتلخص فى أنهم لا يفهمون أن لكل موضوع حسى فردى صورة أو ماهية . والفردى شىء عرضى ، وفى قلبه توجد الماهية التى ينبغى العمل على إدراكها . وعند هسرل

يوجد نوعان من العلوم : علوم الوقائع وعلوم الماهية . وعلوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية لأنها تستخدم كلا من المنطق والرياضيات .

والفينومينولوجيا تدل إلى موضوعها الخاص عن طريق التوقف عن الحكم بأن « تضع بين قوسين » بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاة دون أن تتوقف عندها أو تهتم بها فهي تضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين كي توجه اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . وهي أيضا تضع الوجود الفردي للموضوع المدروس بين قوسين لأنها لا تستهدف سوى « الماهية » .

يوجد بفلسفة هسرل جانبان : جانب موضوعي تمثله نظرية الماهيات التي لا تخلو من طابع واقعي ، وجانب ذاتي تمثله فلسفة الذاتية التي ترى في « الأنا » الواهب الحقيقي للمعاني والدلالات . ونظرية القصد هي في الحقيقة تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التي تقوم بها . وقد تجلى ذلك في « تأملات ديكارتية » عندما راح هسرل يمارس عملية « الرد الفينومينولوجي » (أي الوضع بين قوسين) على الخبرات القصدية للوعي من أجل الكشف عن طبيعة الوعي نفسه باعتباره نقطة الارتكاز في عملية إدراكنا للموضوع القصدي . ومن هنا نرى أن المنهج عند هسرل لا يقتصر على رؤية الماهيات بواسطة الحدس ، بل أنه يأخذ عن أستاذه برنتانو القول بأن للوعي طابعا قصديا intentionalité . فالشعور هو دائما شعور بشيء ، والوعي ينبغي أن يتجه نحو موضوع . وما دام الموضوع نفسه لا يمكن أن يكون (حالة باطنية محضة) ، لذا فإن ما نسميه الظاهرة النفسية إنما هو محض (تجريد) .

لا يمكن الفصل إذن بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف ، ومهمة

الفيلسوف هو تحديد الموضوع الذى تتجه نحوه القصدية ، ودلالة الموضوع هى رهن بالحركات القصدية التى تهدف إلى الاحاطة بالماهية .

وجهة النظر الطبيعية ووجهة النظر الفينومينولوجية :

فى حالة النظر إلى بستان به أشجار متفتحة تسر النفس وتمتع النظر نجد أن وجهة النظر الطبيعية هى التى تعتبر البستان كشىء مفارق له وجوده الخاص فى الزمان والمكان ، كما أنها تنظر إلى متعة الإدراك باعتبارها ظاهرة نفسية يختص بها إنسان فرد . ولما كانت المدركات الحسية قد تكون هلوسات كما نبهنا ديكارت ، لذا نضطر الى الانتقال لوجهة النظر الفينومينولوجية التى تضع بين قوسين ادعاء كل من العارف والمعروف ، ونجد أنفسنا فى مواجهة مضمون الموقف وبنائه دون إشارة إلى الوجود الخارجى . وليس معنى ذلك أننا نتجاوز الخبرة ، بل أن الخبرة تظل ماثلة بأكملها على نحو جديد . ونتحدث عن (النبات) و (وتفتح الأزهار) أى عن ماهية الخبرة ، كما نتحدث عن (الادراك) و (المشاهدة) و (التمتع) أى عن أفعال الذات . وعند هسرل نلاحظ أن أفعال الذات تشمل أيضا الشك والإرادة والعاطفة ... الخ . وكل ما يندرج تحت (فعل الإدراك) ، أما ماهية الخبرة التى ينصب عليها فعل الادراك فتشمل كل (ما هو مدرك) . ونلاحظ أن عملية تحليل الشعور تنحصر فى تحديد العلاقة بين (فعل الادراك) و (ما هو مدرك) .

ويتبين مما تقدم أن عمل الفينومينولوجيا يقتصر على النظر فى المعاش مثل المدرك والمتعقل والمحبوب . وهى عندما تمارس عملية التوقف عن الحكم ، فإن ما يظهر أمامها ليس العالم بل (معنى) العالم ، لأن هسرل يرى فى العالم نسيجا من الظواهر التى تستمد معناها من (الذات الترانسندنتالية) (على اعتبار أن هذه

الذات هى واهبة الدلالات) . ومن هنا كانت (الأنا أفكر) الديكارتيه تعبر عن وجود ذات فارغة وكان ينبغى على الأحرى أن تعبر عن الموضوع القصدى الذى يشير إليه هسرل فى قوله : (إنى أفكر فى موضوع متعقل) .

وفى (التأملات الديكارتية) يفرق هســرل بين الذاتية الخاصة (أو الترانسندنتالية) والذاتية للموضوعية أو التجريبية . والأولى تمتاز بطابع عقلى كلى أما الثانية فهى (الذاتية الحيوانية) التى تدرسها بعض العلوم الموضوعية مثل علم النفس والبيولوجيا .

وقد كانت النتيجة الحتمية التى أدى إليها البحث الفينومينولوجى عند هسرل - بسبب إعطاء الأولوية لحالات فعل الإدراك - أن تكون خاتمة البحث (مثالية ترانسندنتالية) ترتكز على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتعتبر الوجود جزءا لا يتجزأ من (الذاتية الترانسندنتالية) التى تركب كل معنى وكل وجود .

(أنا الذات التى تضفى حقيقة الوجود على العالم الموجود) غير أن هسرل فى كتابه الأخير المسمى « التجربة والحكم » (١٩٣٩) يحاول أن يرجع إلى عالم الإدراك الحسى باعتباره هو الأساس فى معظم خبراتنا المعاشة . وذهب إلى أن الحياة المعاشة هى (الواقع) الذى يستمد منه كل حكم . ومعنى هذا أن هناك أصلا وجوديا لكل الصياغات العقلية وللمفاهيم التصورية التى تتضمنها الخبرة المعاشة . وقد كان هذا هو الأساس الذى بدأت منه الفلسفات الوجودية عند جبريل مارسيل وميرلوبونتى وسارتر .

وقد كان هسرل فى مواجهة الفلاسفة المثاليين والواقعيين يدعو — كما سبق أن قدمنا - إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضه دون التقيد بأى رأى سابق ودون اقحام أى فرض ميتافيزيقى على طريقة المثاليين أو الواقعيين.

. الفينومينولوجيا والنزعات السيكلوجيا والسوسيولوجية والتاريخية :

في مطالع القرن العشرين كانت هذه النزعات تحكم على جميع الآراء والأفكار والفلسفات على أنها نتيجة لعوامل سيكلوجية وإجتماعية وتاريخية . وكان علم النفس المتطرف يرى أن تفكير الفيلسوف تحركه بعض الآليات السيكلوجية كما كان علم الإجتماع المتطرف يرد هذا التفكير إلى عوامل إجتماعية وكان التفسير التاريخي المتطرف يعتبر تفكير الفيلسوف معلولا لعلل وعوامل تاريخية . وقد إرتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور هذه النزعات الثلاث .

والحقيقة أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادىء مجرد نتائج لعلل خارجية ، فإن الأسباب التي يستند إليها المفكر في تقرير صحتها لن تكون هي الأسباب الحقيقية ، بل ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية . ولذا ، فإن ما يعتمد عليه أصحاب تلك النزعات من مسلمات ستكون هي الأخرى معرضة للشك لنفس الأسباب .

ولذا كله فقد وجد هسرل نفسه مضطرا إلى إثبات مشكلة أسس العلم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص ، وقد كان هدفه الأول هو تثبيت دعائم الفلسفة وإعادة بناء اليقين . وقد كانت الفينومينولوجيا تعبر عن ضرب من العيان العقلي المباشر لا يمكن تفسيره بظروف طبيعية أو تاريخية خارجية .

والحقيقة أن هسرل لم يتجاهل أثر الظروف السيكلوجية والإجتماعية والصيرورة التاريخية ، ولكنه لاحظ أن وعي الفيلسوف حين يدرك هذه العوامل في مجموعها ، سرعان ما يجد نفسه وراءها . وكان هسرل يطالب بالتوقف عن الحكم على العالم لكي يضع الفيلسوف في مواجهة ذاته وعالمه الذي يعيشه قبل كل تفكير ، فالإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة بل هو وعي أصيل ليس من

السهل أن نجعله مجرد موضوع قابل للتفسير . ومن هنا كانت الفينومينولوجيا ثورة على الوضعية التى تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد موضوع خالص ، وثورة على سائر النزعات الميكانيكية التى تعتبر الوعى مجرد إنعكاس آلى للمادة .

إن الذات عند هسرل هى مبادأة initiative وقصد . وهى أيضاً مسئولية اخلاقية . ونلاحظ أن هسرل فى هذا يمهد للفلسفات الوجودية .

ونلاحظ أولا أن فكر هسرل لم يسر فى خط مستقيم . ففى أول أعماله الفلسفية وهو المسمى « فلسفة الحساب » (١٨٩١) نراه يقيم عمليات الحساب على أسس سيكلوجية صرفه ، وكان يسمى الفينومينولوجيا علم النفس الوصفى كما كان يعتبر « الوعى » أو « الشعور » مجرد منطقة أو جزء من الوجود فى مقابل الوجود العام . ولعله خشى أن ينتهى بالفينومينولوجيا إلى نفس النتائج التى انتهت إليها مذاهب علم النفس المتطرفة ، فكتب فى « التأملات الديكارتية » (١٩٣١) أن الوعى ليس جزءا من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذى يضفى على أى موجود ماله من قيمة . ومعنى هذا أن الذات ليست مجرد « موضوع » يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب بل هى الدعامة الأساسية التى تستند إليها سائر الموضوعات .

ومما تقدم يتضح أن علم النفس لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة لأنه يبحث ويدرس سلوك الإنسان فى سياق متنوع من الأحداث بينما تمثل الفينومينولوجيا جهدا ذهنيا يستهدف الكشف عن ماهيات تظهر من خلال إتجاه الذات نحو الموضوع . وهذا يعنى أن (الذات الترانسندنتالية) التى تتحدث عنها الفلسفة تختلف عن (الذات التجريبية) التى هى موضوع علم النفس كما سبق أن قدمنا

فى موضع سابق والفلسفة الفينومينولوجية ليست عودة إلى الاستبطان بل هى على العكس ترى أن المضمون الشعورى لا يمكن أن ينكشف للذات بطريقة مباشرة. وقد كان ميرلوبنتى أحد تلامذة هسرل يقول بحق أن معرفة علم النفس بالنفس هى معرفة غير مباشرة، ففيها يقوم الإنسان بفحص رموز سلوكه كما يقوم أيضا بنوع من البناء أو التركيب أى استعادة الخبرة المعاشة حتى يدرك دلالتها فى ضوء الخبرات المعاشة الأخرى.

وقد ذهب القائلون بالحتمية التاريخية إلى أن الفينومينولوجيا هى فلسفة الفيلسوف المنعزل الذى يعتبر نفسه ناطقا باسم الإنسانية لأن الفلسفة عند هسرل هى جهد فردى لا علاقة لها بالحياة الإجتماعية أو بصيرورة التاريخ. ونحن نعتقد أن هذا النقد لا يعيب الاتجاه الفينومينولوجى. فالحياة الإجتماعية والتاريخ لم يدخلا ضمن مبحث الفينومينولوجيا، الهدف الأسمى لهوسرل هو إقامة (علم عقلى شامل) ومن ثم يكون من المبالغة أن نحاسبه خارج هذا النطاق. ولا شك أن هسرل قد بذل جهدا كبيرا فى فحص الوعى الفلسفى والكشف عن أصول كل معرفة وكل تفكير وكل علم.

وفى ختام هذا العرض للاتجاه الفينومينولوجى نلاحظ أنه عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته، وهو فى هذا يرتد إلى التقاليد الافلاطونية والديكارتية. كما نلاحظ أيضا فى هذا الاتجاه أنه تأكيد لنشاط العقل ودوره الإيجابى فى المعرفة، وهو فى هذا يكمل الاتجاه الكنطى. ولقد كانت الفينومينولوجيا كذلك مجهودا لإرجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين. ولهذا كله يمكننا أن نقرر أن ثراء التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يجعله من أعظم مذاهب المعرفة إشراقا.

موقف العقلانية الحيوية من فلسفة الظواهر :

يرى أورتيجا أن الفلسفات المثالية كانت قد تضمنت قصوراً فاضحاً . فهى تقرر أن الوعى مشتمل على الواقع الأصيل دون أن تحاول ، مع ذلك ، أن تحلل معنى الوعى تحليلا عميقاً ودقيقاً .

ونحن نعلم أن أورتيجا يشير بهـذا القصور إلى ماجاءت به المثالية عموما فى العصر الحديث ابتداء من ديكارت وحتى هيجل .

ويشير أورتيجا إلى أن هسرل فى نهاية القرن التاسع عشر هو الذى تنبه إلى هذا القصور فأخذ على عاتقه مهمة الإصلاح . وفعلا كانت الفينومينولوجيا هى التى حددت ـ لأول مرة ـ المقصود بالوعى ومكوناته .

وفى مقال خصصه أورتيجا لنقد الفينومينولوجيا(١) يقول أنه بعد أن قرأ كتابات هسرل ، سنة ١٩١٢ ، تبين له أنها هى الأخرى لاتخلو من قصور .

وقد بدأ هسرل بمحاولة الكشف عن واقع أول يكون بمثـابة الأصل أو الأساس أو نقطة الانطلاق إلى مختلف صور الواقع . ولكى يتحقق له هذا الغرض ، فقد كان يخشى من فكره أن ينال من شفافية ذلك الواقع الأول ! ففعل التفكير يتضمن حركة إيجابية ربما بددت الشفافية أو عرقلت الامساك بها(٢) .

وقد ظن هسرل أنه وجد الواقع الأول ممثلا فى « الوعى الخالص » . غيرأن

---

(١) كان هذا المقال هو المقدمة التى كتبها أورتيجا للترجمة الألمانية لـكتابه « أطروحة عصرنا » .

EL Tema de nuestro tiempó, 1957.

(2) O. C., VIII, p. 47—48.

هذا الوعى المسمى . « الخالص » ليس شيئاً آخر سوى الذات التى « تعى كل شىء » . فهى لاتريد بل ، يقتصر عملها على الوعى بإرادتها وبالشىء المراد » . وهى لاتحس ، وإنما تتأمل إحساسها وعلاقته بالأشياء المحسة . وهى أخيراً لاتفكر بل تعى قدرتها على التفكير .

وبخصوص هذا التصور للعمل العقلى يلاحظ أورتيجا أن ما نتأمله ليس هو الواقع الحقيقى . ذلك لأن الواقع الحقيقى هو فعل التأمل ذاته . ويترتب على هذا أن تكون الذات المتأملة لاوجود لها إلا بفعل التأمل ، ويكون الموضوع المتأمل موجوداً من حيث هو متأمل فقط .

ويشبه أورتيجا طبيعة « الوعى الخالص » بحال الملك الأسطورى ميداس Midas الذى ضاق ذرعاً من قدرته على تحويل كل مايلمسه إلى ذهب حتى طعامه ! .

فالوعى الخالص باعتباره هو الواقع المطلق يسلب الواقعية من كل الأشياء المحيطة به ويحولها إلى مجرد موضوعات للوعى إنه يحلل العالم ويحوله إلى معان ودلالات . أو أنه يرد العالم الواقعى إلى معقولية خالصة (أى مجردة) .

يضاف إلى ما تقدم أن الوعى الذى قيل أنه « خالص » لايتم التوصل إليه إلا باستخدام منهج فلسفى يطلق عليه اسم « الرد الفينومينولوجى » أو « الحذف الفينومينولوجى » ، وهو ما أشرنا إليه آنفا . ويرى أورتيجا أن هذا المنهج يماثل منهج الفيزيائى الذى يدرس الذرة : فكما أن تدخل العالم يغير بنية الذرة بالإضافة إلى أنه لايتعامل مع واقع جاهز بل هو الذى يوجده ، كذلك كان الحال بالنسبة للفينومينولوجى . فهذا الأخير يتوصل إلى « وعى » من صنعه

لا يعى بل ينحصر عمله فى مواجهة الماهيات(٣) (بعد الرد الفينومينولوجى).

والرد الفينومينولوجى كما نعلم هو إيقاف لعمل الوعى، وتعطيل لممارساته التى تنبثق من طبيعته، والفينومينولوجيا بهذا إنما تحطم الصفة الأساسية له(٤).

يقول أورتيجا :

« لقد تبدد مفهوم « الوعى » على يد فلسفة الظواهر ، فبعد أن كان يشير إلى معطى يقوم بذاته لا بفكرنا أصبح على العكس تماما : مجرد فرض أو تركيب خيالى أو تفسير نظرى »(٥).

إن موقف العقلانية الحيوية هو أننا لا ينبغى أن نفهم « الوعى » على أنه يوجد أولا ثم يمتلىء بأفكار الأشياء بعد ذلك . لأن المسألة فى حقيقتها لا تعدو أن تكون ـ على الأحرى ـ تواجد الإنسان بين الأشياء أو تواجد الذات بين الظروف المحيطة بها ، وهو تواجد يتضمن تفاعلا إيجابياً وديناميكياً بين الطرفين .

ويتأكد موقف العقلانية الحيوية من تصور « الذات » فى مقال كتبه أورتيجا بعنوان « الفرد والدهماء » يقول :

« إن معرفتى بالآخرين تظهر تدريجياً تلك الأنا الغامضة والمجردة فتمكنها من الوعى بحقيقتها : فموهبتك فى الرياضيات تكشف لى أنى لا أمتلك مثلها ، وطلاقتك فى الحديث تجعلنى أتنبه إلى عدم امتلاكى لهذه الميزة ، وصلابة إرادتك

---

(3) Ibid., p 49

(4) Ibid., p. 51.

(5) Ibid.

تثبت لى أنى إنسان لين ، وما بى من مواهب يكشف ما لديك من قصور .
وهكذا يتعدل تدريجياً مفهوم الأنا بفضل وجودى فى عالم الآخرين »(٦) .

ويظهر من هذه العبارة أن موقف أورتيجا بخصوص تصور الذات يختلف تماما عن المواقف المثالية والفينومينولوجية . فهذه الأخيرة عزلت الذات فى برج عاجى ، ولم تدرك العلاقة المتبادلة بين الذوات ، وساوت بينها عندما جعلت تصور « الآخر » مجرد إنعكاس للأنا .

وعلى الجملة ، فإن الإنسان لا يوجد لأنه يعى أو يفكر ، بل إنه يعى ويفكر لأنه يوجد ، يفكر لكى يحيا .

لقد كان المحك الأساسى فى نظر أورتيجا هو الجانب الحيوى أو « الحياة » فى كل أبعادها وجميع جوانبها .

يقول أورتيجا :

« إن حياة الفيلسوف مفروضة على فكره . وماضيه هو الذى يحدد ذلك الفكر ، وبيئته التى نشأ فيها هى التى توحى له باهتمامات معينة . بل إن التفلسف يكاد لا ينفصل عن الظروف المحيطة بالفيلسوف ، فهو يرتبط معها بعلاقة جدلية »(٧) .

ويرى أورتيجا أن الخطأ المتأصل فينا هو أننا نظن أن مهمة الفلسفة هى أن تكشف لنا عن واقع من نوع جديد يختلف عما نعرفه بتجربتنا البسيطة ، فى حين أن الأمر على العكس تماما من ذلك : فالواقع الأصيل هو الأول ، أما الفكر

---

(6) O C., VIII, p. 196.
(7) O C., V-II, p. 53.

فهو يأتى فى مرحلة تالية . والواقع الأصيل ليس شيئاً سوى الحياة ذاتها(٨) .

ونلاحظ أن هذا الموقف إنما يستهدف تحويل الفينومينولوجيا فى إتجاه معارض المثالية ، والأبتعاد بها عن التصور الضيق للوعى ، على أن يحل محله تواجد الذات فى مواجهة الموضوع .

وفى مقال بعنوان : « ملاحظات حول الفكر » ، وصف أورتيجا منهج هسرل بأنه فلسفة ساذجة وجاحدة . وهو فى هذا الوصف يدعى أنه لا يقوم هذه الفلسفة بل يقرر حقيقتها الفعلية(٩) .

والفلسفة الجاحدة فى نظره هى التى لا يظهر فى سياق عرضها للمذهب الدوافع التى أدت إليه والتى أستوجبت ظهوره . وهذا هو حال معظم الفلسفات السابقة .

وقد أراد أورتيجا فى مقاله سالف الذكر أن ينبه إلى « فساد » بعض المذاهب الفلسفية ، وإلى الإفساد الذى تفرضه على العقول دون مبرر حتى أصبحت عدوانا موجهاً وخطراً مؤكداً . وقد وصل به الأمر إلى حد المماثلة بين تمكن الدوجماتيقيات من الفكر وبين إحتلال النازى للأرض . يقول :

« لما كان إحتلال الأرض فى حاجة إلى ما يبرره ، ليس فقط أمام الآخرين بل أيضاً فى نظر القائمين به . كذلك كان من الطبيعى أن ننتظر من المذهب الفلسفى أن يضع أمامنا المسلمات أو الخبرات الباطنة التى وجهته نحو دوجماتيقيات من نوع معين . إن الكشف عن هذه البنية التحتية للمذهب تحتمه أبسط قواعد

---

(8) Ibid.

(9) O. C., V, pp. 540 – 547.

الحياة »(١٠) .

وبخصوص هسرل ، رأى أورتيجا أنه كان ينبغي عليه أن يتوقف قليلا ، وأن يتراجع إلى الوراء حتى يكشف عن الدوافع غير المذهبية التي أدت إلى مذهبه . لقد نسي هسرل أن الفكر الفلسفي ينبثق عن ضرورات سابقة على النظر والتنظير ، وهي ضرورات ذات طبيعة « حيوية » ، لا تتصف بالغموض لأنها محددة ، وهي شرط الممارسة الفكرية التي نسميها « العقل »(١١) .

من التناقض إذن أن تدعى الفينومينولوجيا أنها أعلى تعبير للعقل ، في حين أن مفاهيمها الأساسية تنفصل عن مقتضيات الحياة . ذلك لأن المنطق الصوري والترانسندنتالي لا يكشفان عن علاقة الحيـــاة بالعقل . بل إن ما يسمى بـ « الماهيات الخالصة » عند هسرل يتناقض مع المفاهيم المعروفة للحياة ، لأن هذه الماهيات تعرف (بتشديد الراء) بأنها قبلية ونظرية ولا زمانية . وهي بالتالي ليست ظواهر نفسية بل « صور إفتراضية »(١٢) .

(١٠) ذكره :

Alain GUY : « Ortega Y gasset », op. cit. p. 116.

(11) O. C., V, p. 545

(12) Ibid.

الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها

يقول أورتيجا :

« الإنسان لاطبيعة له لأنه « تاريخ » . وهو ليس شيئـاً أو حدثاً بل هو تتابع الأحداث فى مسلسل الحياة اليومية . إن حياته تختار وتصنع بالتدريج ، وهى حصيلة هذا الاختيار والاختراع . وكل إنسان هو كاتب قصة حياته ، وهو مخرج أحداثها ، وعلى عاتقه تقع مهمة الاختيار بين الأصالة والتقليد ، بحيث لايمكنه أن يفلت من مهمة الاختيار هذه لأنه محكوم عليه بالحرية . . . والحرية ليست نشاطاً يمارسه كيان يستقل فيما لديه من إمكانات معدة من قبل : فكون الكائن حر ، إنما يعنى أن لديه القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته ، دون أن يكون قابلا لأن يستقر على نمط محدد أو طبيعة واحدة . . . وإذا كانت جميع الأشياء فى الكون قد تحددت طبيعتها مسبقاً ، إلا أن الإنسان هو الواقع الوحيد الذى يتعذر تصوره على طبيعة قد تحددت لمرة واحدة وسلفاً . . . إذ عليه أن « يكون حياته » (بتشديد الواو) ganarse la vida ، وهو مبدأ لايخص مجال الاقتصاد وحده بل الميتافيزيقا أيضاً » (١) .

إن القارىء لهذه العبارة لايمكنه أن يميز بينها وبين لغة الوجوديين بوجه عام، ولاغرابة فى ذلك :

فى كتابات أورتيجا المتأخرة نجده يقترب بدرجة ملموسة من لغة ومصطلحات

---

(1) Ortega Y. GASSET : «Historia Como Sistema», 1935.
ذكره :
MCINNES in «Encyclopedia of philosophy», op. Cit.

المذاهب الحيوية ، كما نجد اهتماماته تتجـــه إلى « الآفاق التاريخية للحيـاة البشرية » ، أي دراسة « الظروف الثقافية والإجتماعية للنشاط الحيوى لدى البشرية » (٢) .

ونلاحظ أنه أخذ يفضل تدريجياً فى كتاباته مصطلح « العقل التاريخى » على « العقل الحيوى » . كما نلاحظ أن « الحياة » عنده لم تعد تعنى « النشاط الحيوى البيولوجى » بل « حياة أى فرد » . كما أصبح مصير الذات معلقاً بتفاعلها مع الأشياء ، أى ضرب من تحقيق الذات . وهذه هى لغة الوجوديين التى يتحدثها أورتيجا بفصاحة .

وتتميز وجودية أورتيجا بإصراره على أهمية دور العقل (٣) ، فاتخذت ، لذلك ، لوناً جديداً :

لكل إنسان مجال فريد فى الاختيار ، هو اختياره لمصيره . والمصير ليس شيئاً آخر سوى إدراك الفرد لما ينبغى أن تكون عليه ذاته مستقبلا . وفكرة المصير هى المقوم الأساسى للحالة الإنسانية . واختيار الإنسان لشخصيته ونمط حياته بين العديد من الأنماط الممكنة يقتضى تعبئة جميع قوى العقل الإنسانى كما يتطلب دوام التركيز ومضاعفة الإنتباه وصفاء الذهن . وهكذا يتضح لنا لماذا أكد أورتيجا على ضرورة إفتراض جانب العقل فى الدفعة الحيـــوية Elan vital على مستوى البشر . فبالعقل يتم حساب وتقدير الظروف المحيطة ، وبه يتحقق ما أستقر عليه الفرد من اختيار لنمط وجوده . فالاختيار

2 — NEIL MCINNES : « Ortega Y GASSET, José », (in Encyclopedia of philosophy), Op. cit.

3 — Ibid.

المتعقل هو المكون للشخصية البشرية (٤) .

وتنبثق النظرية الاجتماعية عند أورتيجا من المنظور الوجودى عنده ، فانطلاقاً من الزعم بأن الإنسان يخلق ذاته ويحدد طبيعته ، خرج أورتيجـــا بالنتيجة التى تؤكد عدم المساواة بين البشر لأنهم يتفاوتون فى قدرتهم على الخلق . ولذا لا بد من الاعتراف بوجود ، الصفوة ، منهم فى كل المجتمع . أما فى مجال الأخلاق ، وهو مجال يتعذر فصله عن مجالات الميتافيزيقا والأنثروبولوجيا لدى جميع الوجوديين ، يلاحظ أورتيجا أن الحياة الأخلاقية الأصيلة هى التى تستجيب لمشروعات المصير وتدعمها بالعقل . أما الحياة اللاأخلاقية ، فهى التى تستسلم فيها الذات لكل ما هو وقتى وزائل ، وهى التى تقوم على التهور بدلا من التعقل(٥) .

<u>إكتشاف الآخر بين أورتيجا وهيدجر :</u>

يقول أورتيجا :

« إن ذاتى وحياتى وعالمى هم الواقع بالدرجة الأولى ، وذلك فى مقابل

---

4 — Ibid

يبنغى أن نلاحظ أن المذاهب الوجودية التى ينتقدها أورتيجا لم تكن فقط مناهضة للعقل ، بل مناهضة للعلم أيضا . وفى هذا يقول ليفى شتروس رائد البنيوية فى فرنسا : « إن المحاولات الوجودية لا تخلو من سذاجة : ففيها يعزل الانسان المعاصر نفسه ، ويستشعر نشوة تلقائية ، ويبتعد عن المعرفة العلمية التى يحتقرها ، وعن الإنسانية الحقة التى يجهل عمقها التاريخى » .

أيضا ، البنيوية فى الأنثروبولوجيا ، للمؤلف ص ١٥٢ .

5 — NEIL MCINNES : Op. Cit

الآخر الذى يشكل واقعاً من الدرجة الثانية لأنه يعتمد على فهمى وتفسيرى له »(٦) .

ويحاول أورتيجا أن يكشف لنا عن دور العقل الحيوى التاريخى فى خضم علاقات التواصل داخل المجتمعات . وقد أثبت فى هذا المجال قدرته كعالم نافذ البصيرة وكناقد سياسى من الدرجة الأولى مما جعل لأفكاره الإجتماعية أثراً كبيراً على الجمهور الأسبانى العريض الذى كان متطلعاً لقيادته الفكرية .

ويؤكد أورتيجا على أن حرص الانسان على نسج علاقات إجتماعية مع ذويه إنما تحتمه مكونات فطرية وليست نتيجة لعوامل مكتسبة فنحن حين نتقابل مع الآخر ، نرى أمامنا وجوهاً وسلوكاً وتعبيرات نكشف من خلالها عن جانب غير مرئى يفيض بمعانى الصداقة والألفة أو المحبة . وهذا الكشف يتصف بالغرابة لأنه يدرك جوانب غير مرئية من خلال المرئيات . وهذه القدرة على النفاذ إلى عمق الظواهر السطحية تتصف بالتفرد وتنبثق من الفطرة .

ولما كان الآخر يتخذ نفس الموقف ، ولديه القدرة هو الآخر لكى يتبادلنى بالفهم والتفسير ، لذا ينبغى الإعتراف بوجود علاقة مبادلة Réciprocité بينى وبينه . وعلاقة المبادلة هذه هى صفة أصيلة من صفات البشرية (٧) .

والعلاقة بالآخر تنطبع بطابع الخطر . فالإنسان الذى أجهله يشكل دائماً

---

6 — O. C., VII, p 146.

7 — Ibid, p 148.

إحتمال صدور الخطر عنه ، حتى ولو كان طفلا ربما لأن بإمكانه أن يشعل الحريق بالمنزل . ويرى أورتيجا أن الإحساس بالخوف تجاه الآخر كان قد تضاءل بشكل ملحوظ فى الثلثين الأولين من القرن الثامن عشر ، وأيضا فى الفترة من سنة ١٨٣٠ إلى سنة ١٩١٤ . ثم استيقظت أوربا من غفوتها بتأثير الحروب والثورات المعاصرة . الصراع موجود فى طبيعة الإنسان إذن ، وهذا ما يتأكد داخل أكثر الأسر تماسكا غير أن هذا الصراع يفيد فى تحديد وتكوين الأنا(٨) .

وإذا أردنا أن نقارن هذا الموقف بمثيله عند الوجوديين(٩) ، سنلاحظ أن أورتيجا قد تجاوز المستوى المفعم بالتشاؤم عندهم ، والذى تجلى فى حديث هيدجر عن « الوجـــود الزائف » ثم فى عبارة سارتر الشهيرة « الآخرون هم الجحيم » وسنقتصر فى حديثنا عن الأول نظراً لورود اسمه فى كتابات أورتيجا .

ظهر الحديث عن « الآخر » عند مارتن هيدجر تحت عنوان « الوجود - فى - العالم باعتباره وجودا مع الناس »(١٠) وهذا الاشتراك فى الوجود مع الآخر يعبر عنه هيدجر بمصطلح « الإرتكان إلى الغير » La dépendance . فوجود « الأنا » يفترضه الآخرون على نحو ما ، ونحن نعتمد عليهم فى تشكيل وتكوين ما لدينا من أفكار . وعلى هذا « فإن « الآنية » Dasein » عند هيدجر تعرف

---

(8) Ibid., 196

(٩) نلاحظ أن أورتيجا فى مواجهته للمذهب الوجودى كان يضع فى اعتباره هيدجر وسارتر على وجه الخصوص . لأنهما يقيمان « فلسفة للوجود » ظهرت عند الأول فى كتابه « الوجود والزمان » وعند الثانى فى « الوجود والعدم » .

(10) M. Heidegger : « L' Etre et le temps » , (paris), 1964 p. 118.

بأنها كائن محايد لا شخصي . وهذا الإعتماد المتبادل هو ما يترتب عليه ظهور مستوى موحد للحياة العامة يبرر الصيغة الآنية :

« كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو ذاته » ، وهذه هي صورة « الوجود الزائف » عند هيدجر ، وهي التي يتحول « الكل » بسببها في النهاية إلى « أشياء » !

ويحدد هيدجر ثلاث سمات لمفهوم « الناس » (أي الوجود الزائف) وهذه السمات هي :

الثرثرة اليومية ، والفضول ، والإلتباس - ونبدأ بالسمة الأولى :

الثرثرة bavardage

من سمات « الوجود بالإشتراك » كثرة تداول عبارة (إنهم يقولون) ، فهي صيغة يرددها من يتوخى الدقة والحقيقة . واللغة التي تتردد على هذا النحو لا تشير إلى الوجود ، لأنها عبارة عن تداول للألفاظ المستخدمة والتي تحل محل الأشياء نفسها . فالأمر يتعلق « بما يقوله الناس » . وهذا ضرب من الثرثرة أو اللغو . هذه الثرثرة من « الوجهة الأنطولوجية » هي تفسير للوجود يستأصل فيه الوجود من جذوره . وبسبب هذه الثرثرة اليومية يصعب على الآنية أن تشعر بحالة العدم التي تحيط بها(١١) .

الفضول Curicaité

في هذا الجو الذي تعيشه الآنية تصبح الرغبة في المعرفة حيلة هروبية للتخلص من ذاتها ، وذلك بأن تتعمد الانشغال في موضوعات الحياة اليومية ، وتسمى

---

(11) Ibid , p. 169.

بفضولها للإلمام بكل جزئياتها . وهذا الاتجاه يميل إلى البحث عن الجديد لذاته لا لماله من دلالة . ولذا أتصف بالتشتت . ومن الخطأ أن تسلم الآنية لهذا الفضول ، وتتوهم أنها تحيا حياة حقة(١٢) .

الالتباس Equivoque

يترتب على الحالة سابقة الذكر أن يتعذر التمييز بين ما هو حقيقي وما هو مزيف . وهذه هي ظاهرة الالتباس التي تشمل «العالم» و «الوجود بالاشتراك» . وعندئذ تصبح القدرة على الكلام في القياس المضبوط لما نعرفه وأيضاً لما هو كائن ، (أي تصبح الغلبة للسفسطة) ! وعندئذ أيضاً تكون الآنية دائماً « هناك » ، أي في تلك الحالة العامة للوجود بالاشتراك حيث يحدث كل شيء في الحياة اليومية ، وحيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولا .

هذه السمات الثلاث التي تميز (وجود ـ الآنية ـ هناك) تحدد كيفية أساسية للوجود يطلق عليها هيدجر اسم (السقوط) . والسقوط هو أشبه بدوامة تؤخذ بها جميع (النـــاس) ولا ينجو منها إلا من صمم على أن يخرج من التشتت والثرثرة استجابة لنداء الحياة ، الذي يذهب به بعيداً عن سيطرة (الناس) .

إن الوجود الزائف بسماته الثلاث يظل بمثابة إمكانية أساسية للآنية ، لأنه لا ينفصل عن الوجود في العالم . ويقول فيه هيدجر : « إن الإنسان لا يستطيع أن يتخلص منه إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله »(١٣) .

تلك هي نظرة هيدجر المتشائمة ، والتي وقف أورتيجا في مواجهتها لأنها

---

12 — Ibid, p, 170.

13 — Ibid.,

«تتجاهل الكنوز الروحيـة التي تحتجب تحت مظاهر الابتذال في الحياة اليومية »
فضلا عن أن أورتيجا يرفض كذلك مصطلح « الوجود الزائف » انطلاقاً من تأكيده على أن « ذاته وحياته وعالمه هم الواقع بالدرجة الأولى كما سبق أن ذكرنا في بداية الحديث عن اكتشاف الآخر » .

غيـر أن الحديث عن « الوجود الزائف » ، وهو ضرب من الاغتراب الميتافيزيقي ، يمكننا أن نجد له ما يماثله في نصوص أورتيجا ، ولكن على مستوى الواقع الفعلي ـ لا الزائف ـ للإنسان المعاصر .

يقول أورتيجا :

« إننا إذا استعرضنا الأفكار والآراء التي نستخدمها ونعيش بهـا ، فإننا سنكتشف لدهشتنا أن أغلب هذه الأفكار والآراء نستخدم بالتقليـد والترديد الأعمى ، دون أن يكون تمسكنا بها نتيجة مبادرات فردية وجدت فأورعت ثم تحملت مسئولياتها كاملة بصددها . وهذا هو الوجود اللاشخصي الذي يقطن في ذواتنا ليصبح أحد مكوناتها »(١٤) .

ويرى أورتيجا أن هذا العطاء المجهول الذي يقدمه المجتمع للفرد هو سبب ما نشعر به من اغتراب . فنحن عندما نفكر أو نعمل انطلاقاً عما هو متعارف عليه لدى عامة الناس، سنقتصر عندئذ على ترديد فكر أو قول أو عمل سبق إعداده من ورائنا دون تدخل منا . وفي هذا يقول :

« إن حياتي لم تعد ملكاً لي ، كما أني لم أعـد ذلك الشخص المتميز بالتفرد ،

---

(14) O. C., VII, p. 198.

بل أصبحت أعمـــال لحساب المجتمع ، وصرت آلة ضمن آلات لا فن كائن اجتماعي »(١٥) .

ويقـول :

« إن الجماعة هي شيء إنساني يغيب فيه الإنسان ، ذلك لأنها تفتقر إلى نفس الإنسان وروحه ، أو لأنها شيء إنساني فقد إنسانيته » .

وكان أورتيجا يأخذ على الرومانسيين الألمان بوجه عام زعمهم موجود « روح جمعيـــة » Âme Collective أو « قومية » . والحقيقة فيما يرى أورتيجا أن الجماعات لا روح لها . ولذا تنسحب مؤاخذته على دوركيم الذي يقدس المجتمع ، ودى بونالد(١٦) الذي جعل المجتمع في مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الفرد ، وأيضاً هيجل وماركس .

وربما كان المجتمع الذي لا روح له في نظـــر أورتيجا هو المجتمع الغوغائي La foule الذي يفتقر إلى العقل ، والذي يبدو في طبيعته وسطاً بين الروح والمادة أو بين الجانب الإنساني والفيزيقي البحت(١٧) .

وعلى أي حال ، فقـد كان هناك التقاء وتقارب بين هيدجر وأورتيجا فيما يتصل بتصور المجتمع واغتراب الإنسان رغم اختلافهما في الأسس الرئيسية لفكرهما .

«15» O. C , VII, p 199.

(١٦) لويس دى بونالد : كاتب وسياسي فرنسي (١٧٥٤ — ١٨٤٠) .

«17» O. C., VII, p 199,

طبيعة التقارب مع هيدجر :

يعترف أورتيجا فى كتاباته بهذا الالتقاء والتقارب أحياناً رغم إصراره على موقفه فى المسائل الخلافية ، يقول :

« إن كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر قد اشتمل على حقائق لابأس بها ، كما تضمن أخطاء دقيقة تتصل بفكرة « الموت » » .

« حقاً إن هذه « النهاية » الأكيدة إنما تؤثر فى سياق حياتنا لأنها هى الغد الكبير الذى نستعد له من اليوم . غير أنه من الممكن أن نبين أن البنية الحياتية للكائن الإنسانى تختلف عن بنية التاريخ . فهذا الأخير لايموت أبداً ، وأحداثه لاتخضع للفظ أو لفكرة »(١٨) .

ومن المفيد بهذا الصدد أن نعرض باختصار لما ورد عن فكرتى « الموت » و « التاريخ » فى كتاب « الوجود والزمان » :

لقد أصر هيدجر على أن الوجود لايمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ ، أو على الأقل باعتباره « زمانية » temporalité والموجود من حيث هو كذلك يشير إليه بالكلمة الألمانية Dasein ويقصد به الوجود الإنسانى ، « الأنا » ، أو « الآنية » كما يترجمها البعض . وتتابع الأيام بين الميلاد والموت هو الذى

(١٨) جاءت هذه العبارة فى مقال كتبه أورتيجا لمجلة « الغرب » فى فبراير سنة ١٩٢٨ بعنوان « فلسفة التاريخ » ، وكانت هذه هى المرة الأولى التى يظهر فيها إسم هيدجر فى كتابات أورتيجا .

راجع : O. C., IV, p. 541

يضفى على الآنية طابع التاريخية ، لأن وجود الآنية بين هذين الحدين هو ديمومة Durée وتاريخ فى نفس الوقت (١٩) . وتاريخ الآنية هو تتابع أحوالها . وتنشأ « التاريخية » من كون الموجود « زمانى » فى صميم وجوده ، لا بمعنى أنه يوجد « فى التاريخ » (٢٠) .

والتاريخ يستوعب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلة . ومالا يتصل بالإنسان ليس تاريخاً . فالتاريخى هو « الآنية » فى المحل الأول ويليها « الطبيعة » باعتبارها « ميدان التاريخ » .

والوجود الأصيل هو الذى يقبل فى عزم إمكانية الموت باعتبارها من أخص خصائص الآنية . وحتمية الموت هى التى تخلص الآنية من كل ضروبات القدر التى لا يكف الناس عن الأنين منها ، فليس هناك قدر أو مصير لآنية هى نفسها مصير وقدر ، فهى تتوقع باستمرار مستقبلا يتحدد بواسطة التورط فى عدم الموت .

ليس ثمة وجود إلا بالنسبة للإنسان ، وموقع الآنية ينبغى أن يكون متضمنا فى قلب العالم ، ومن ثم تكون جميع الأشياء والموضوعات والأدوات والمؤسسات « تاريخية » من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وبتاريخيتها . وقد لاحظ هيدجر أن الآنية الزائفة تقلب هذه العلاقة رأساً على عقب (٢١) . فى

---

(19) M. Heidegger : « L'Etre et le temps » , op. Cit., PP. 372—373

(20) Ibid , p. 375—377

(٢١) « الآنية الزائفة » ، إشارة إلى الذوات المفكرة التى تحدثت عن حتمية تاريخية تخضع لقوانينها الأشياء والبشر أيضاً باعتبارهم ضمن أشياء العالم . والإشارة على وجه التحديد إلى الماركسيين .

تعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العالم ويصبح وجودها - حسب هذا المعتقد - معرضاً لتيارات طارقة آتية من الخارج ، كما يصبح ، مصيرها ، معلقاً بمشيئة هذه التيارات الخارجية ، ولذا فهي تفقد نفسها بين الهنا ici والآن Maintenant . ومن هنا يكون النسيان من صميم وجودها(٢٢) .

القول بأن موضوع التاريخ هو الوقائع الفردية أو القوانين العامة مسألة لا أساس لها إذن . فموضوع التاريخ ينبثق عن مبدأ التاريخية أي عن الاختيار الذي قامت به الآنية والذي يرى المؤرخ إمكانية تكراره .

وعلى الرغم من أن « الفردية » أو « التفرد » هو ميزة الحياة الحقة إلا أن العبث والموت هو محوره الحقيقي. فالفرد الحقيقي عند هيدجر يبدو عاجزاً عن التواصل مع ذويه .

فعلى الرغم من وجود اللغة ، وهي من تركيبات الآنية ، إلا أن هذا التركيب لا يظهر إلا في حالة « الوجود الزائف » في صورة « ثرثرة يومية » ، وهذه الأخيرة لا تتضمن حواراً بمعنى الكلمة أو تبادلا حقيقياً للأفكار . وقد ترتب على هذا كله أن أصبح الوجود الحقيق عند هيدجر هو الصمت (٢٣) .

ومهما كان من شيء ، فإنه لما كان الوجود الحقيق عند هيدجر هو وجود الآنية ، وكانت الآنية « زمانية » و « تاريخ » ، لذا فإن « موت » الآنية « هو موت التاريخ . وهذا ما يرفضه الأسباني أورتيجا لأن التاريخ عنده « لا يموت أبداً ، وأحداثه لا تخضع للفظ أو لفكرة » . كما سبق أن قدمنا . وهنا يظهر

---

(22) Ibid., p. 387—392.

(٢٣) نفس الموضع .

أورتيجا أقرب ما يكون إلى المفهوم الماركسى ، وأبعد ما يكون عن التصور الوجودى . فما هو تصور التاريخ عند أورتيجا ؟

موقف اورتيجا من التاريخ :

يقول أورتيجا فى معرض حديث عن التواصل المتبادل بين أفراد المجتمع : « التاريخ هو المجهود الذى تقوم به من أجل الكشف عن جزئيات الأحداث والوقائع الماضية ، وهذا المجهود إنما هو نمط من أنماط المبادلة بين أفراد البشر ، ذلك لأن منطق علاقاتنا مع الأموات إنما هو تعديل غريب لمنطق العلاقات الاجتماعية الحالية »(٢٤) .

وفى موضع آخر يقول : « التاريخ هو تاريخ ظهور وتطور أو اختفاء الاتجاهات الاجتماعية السائدة ، وهذه الاتجاهات تشمل الآراء والمعايير ، كما تشمل كل ما يستحسنه الوسط الاجتماعى وما يستهجنه ، وأيضاً مالديه من آمال وتطلعات (٢٥) » .

والاتجاهات الاجتماعية السائدة تقوم بدور كبير فى تحديد أنماط السلوك الفردى وتوجيهه دون أدنى حرية أو اختيار من جانب الأفراد . وهذه الاتجاهات السائدة تماثل فى قوتها الملزمة صرامة القوانين الجنائية السارية المفعول حتى أن أورتيجا يسميها «Vigencias» ، وهو اشتقاق فى اللغة الأسبانية تتصف به هذه القوانين .

وقد استشهد أورتيجا بمثال لهذه الاتجاهات الملزمة فى كلمة ألقاها فى « المؤتمر

---

(24) O, C, V, p, 217
(25) O, C, vII, p, 188,

الدولى لأمناء المكتبات »(٢٦) ، يقول : (إن « الكتاب » لم يكتسب قيمة إجتماعية إلا فى عصر النهضة ، كما أن الحرص على إقتناء الكتاب الآن هو دليل على هذا الاتجاه الغفل الذى يقود الفرد فى سلوكه ، شأنه فى ذلك شأن جميع الاتجاهات الإجتماعية السائدة)(٢٧) .

وقد أراد أورتيجا أن يحلل تفصيليا دور العادات الإجتماعية والعرف الإجتماعى حتى يكشف عن حقيقة الضغوط الإجتماعية التى تقيد حرية الإنسان وتصادر قدرته على المبادأة . فهو لا يتفق مع ماكس فيبر الذى يفسر كل شىء بالعادة باعتبارها نمطاً للسلوك تكرر إنجازه فصار آلياً لدى الأفراد . ورأى أن عامل التكرار ليس محكاً سليما فى تمييزه للعادات ، ذلك لأن من الافعال ما لا يرقى لمرتبة العادات على الرغم من تكراره مثل التنفس الذى هو بمثابة ردود أفعال عضوية ، والمشى وهو حركات إرادية . ومن الأفعال ما لا يتكرر ويدخل مع ذلك ضمن العادات الإجتماعية ، ويندرج تحت هذا النوع اليوبيل الفضى واليوبيل الذهبى الذى درجت بعض المؤسسات الإجتماعية على الاحتفال به كل ربع قرن أو كل نصف قرن من الزمان فأصبح عادة إجتماعية .

ويخلص أورتيجا إلى أن العادة الإجتماعية ليست كذلك لأننا نكررها ، بل إننا نكررها لأنها عادة إجتماعية . وهكذا يظهر أن العادات الاجتماعية متصلة أساساً بماهية المجتمعات لا بطبيعة الأفراد(٢٨) .

---

(٢٦) عقد هذا المؤتمر بمدينة مدريد فى ٢٠ مايو سنة ١٩٣٥ .

(27) Ibid.

(28) O. C., VII, P 214.

ويضرب أورتيجا مثلا من «فعل التحية» لسلوك نكرره لأنه أصبح عادة اجتماعية.

وفعل التحية هو بداية السلوك الإجتماعى وأول الظواهر الإجتماعية التى يحتمها فن المبادأة فى أبسط صوره. وفى تحليل أورتيجا لهذا الفعل الإجتماعى يرى أنه على الرغم من كونه فعلا شعوريا إلا أنه قد يمارس بفتور أو بطريقة آلية لأنه أداء مفروض من المجتمع ومؤيد من جميع الشعوب. ولكن، ما الغاية التى يستهدفها فعل التحية؟

كان هربرت سبنسر قد صنف أنماط التحية لدى الشعوب المختلفة وجعل بينها استمرارية تطورية. وكان قد زعم أن الغاية من فعل التحية تفسره بقايا قديمة للرغبة فى إظهار الخضوع أمام عظيم[٢٩]. غير أن أورتيجا يرى فى هذا التفسير مجرد محاولة أيديولوجية لا تؤيدها الوقائع الموضوعية خصوصاً وأن العديد من أفعال التحية لا يتضمن بالضرورة إختلافاً فى المراتب[٣٠]. صحيح أن فعل التحية يتضمن جانب الإحترام تجاه الآخرين، غير أن هذا الجانب ليس هو الأكثر أهمية فى تحديد غايته. ففعل التحية يفتتح علاقاتنا مع الآخرين، إذ كلما قلت معرفتنا بإنسان كلما كان لدينا ميل أقوى لمصالحته.

يقول أورتيجا:

«إن فعل التحية يصبح ملحاً عندما لا يكون «الآخر» فردا محددا لنا

---

(٢٩) هربرت سبنسر، فيلسوف انجليزى، أحد رواد نظرية التطور (١٨٢٠ - ١٩٠٣).

(30) Ibid., p. 221.

ومعروفا ، أى عندما يكون مجرد شخص ما أو مجرد فرد من الدهماء»(٣١) .

ويوضح أورتيجا ذلك قائلا :

«لما كنا نجهل الكثير عن الفرد الذى نتعرف عليه لأول مرة ؛ لذا فإننا لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكه تجاهنا . وهو بدوره ليس بإمكانه أن يتنبأ بسلوكنا تجاهه ، (لأننا بالنسبة له أيضاً مجرد أفراد) . ومن ثم كان من الضرورى أن يفصح كل منا عن عزمه على قبول قواعد السلوك والمرعية والمطبقة فى هذا الجزء من العالم أو ذاك . . . وعلى الجملة ، فإن (المصافحة) تغدو تعاقداً يلزم بالأمان والسلام(٣٢) .

وهنا يبدو أن الحكمة القديمة التى قررت بأن (الإنسان ذئب لأخيه الإنسان) ما زالت تحتفظ بجانب كبير من الصواب : فنحن لا ننسى أن الإنسان كان كائنا شرساً ، وأنه ما زال مستمرا على ذلك بالقوة أو بالفعل . هذا هو السبب فى أن إقتراب أى إنسان من أى إنسان آخر قد يعنى مواجهة أو مأساة . وإذا كان الأمر سهلا الآن ، فقد كان حتى وقت قريب مواجهة مهلكة ومرعبة . ولهذا كان من الضرورى اختراع نمط للمبادءات الإجتماعية ، بدأ بتركيبات معقدة ، ويتلخص الآن فى السلام والمصافحة باليد على نحو ما تعرفه ثقافتنا المعاصرة(٣٣) .

ويتأكد لنا من هذه التحليلات الإجتماعية أن (العقلانية الحيوية) تدرس الواقع المعاش ، وتتعمق فيه عبر العصور ، وتبتعد عن نمط التحليلات الميتافيزيقية الميدجرية . كما أنها تأتى بتصور للتاريخ ينبثق عن العلاقات المعاشة

«31» Ibid., p. 222.

«32» Ibid., 223.

«33» Ibid.

ويخرج عن الذاتية التصورية إلى الموضوعية . وهى بذلك تكون قد قدمت أنموذجاً جديداً لفكر وجودى جديد ظهرت آثاره عند سارتر الذى تحول عن (الوجود والعدم) إلى (نقد العقل الجدلى) سنة ١٩٦٠.(٢٠) .

وجودية لاتسأل عن الوجود .

من الممكن أن يوصف الاتجاه الفكرى الذى اختاره أورتيجا بأنه وجودية يغيب فيها التساؤل عن (الوجود) . فقد رأينا فى النصوص الأورتيجية التى وردت فى هذا البحث أنه لا يستخدم كلمة (وجود) رغم ما قيل من اقترابه من الوجوديين ولغتهم . وليس ذلك من قبيل المصادفة ولكن انطلاقاً من عقيدة معينة ووفاء لمبدأ معروف .

وكان الوجوديون فى كتاباتهم ، يسرفون فى التساؤل عن الوجود إلى حد الزعم بأنه تساؤل فطرى لدى الإنسان . فعند هيدجر مثلا رأينـا أن الواقع الإنسانى هو منبع ومبدأ لكل حقيقة وجودية . وفكرة الوجود متعالية لأنها تتصل مباشرة بطبيعة الآنية التى تضفى صفة الوجود على نفسها وعلى الأشياء . وهذا العلو الذى تختص به الآنية هو الذى يجيب عن (لماذا ؟) ، ومن ثم فإن (لماذا ؟) تصبح ضرورة أنطولوجية مطلقة .

وقد كانت المواجهة الحقيقية مع هيدجر فى كتاب ألفه أورتيجا بعنوان : فكرة المبدأ عند ليبنتز وتطور النظرية الاستنباطية . (ترجم إلى اللغة الألمانية

---

(٢٠) راجع بهذا الصدد كتابنا : (البنيوية فى الأنثروبولوجيا) ص ص ١٦٧ - ١٨٤ .

سنة ١٩٦٦)[٣٥] .

وفى هذا الكتاب أكد أورتيجا أن هيدجر قد تجاوز كل حد عندما زعم أن من أخص خصائص الإنسان أن يتساءل عن الوجود ، وأن حياة الإنسان الحقيقية تعنى عارسته التفلسف .

إذ لا توجد الدلائل التى تشير إلى أن كل الناس الذين عاشوا فى الماضى والذين يعيشون الآن قد تساءلوا جميعاً عن « الوجود » ، كما أنه ليس من الضرورى لكى يعيش الإنسان أن يستمر فى ترديد هذا التساؤل ، ولذا يبدو أن مزاعم هيدجر تعسفية وغير واقعية .

صحيح أنه قد ظهر عدد ضئيل من الناس ينتمون إلى الأقليات المثقفة فى بلاد اليونان فى غضون القرن الخامس قبل الميلاد ، كانوا يتوقفون أمام هذه التساؤلات عن « الوجود » ، ويعتبرونها على صلة بأخص خصائص الإنسان . غير أن هذا لا يعنى أن التساؤل عن « الوجود » يشير إلى ميل طبيعى وصفة مطلقة من صفات البشر ، لأن ظهور هذا التساؤل لا يعدو أن يكون حدثاً من أحداث ذلك القرن . وقد أصبح هذا الحدث بداية تقليد جديد نما وترعرع حينا ، وخبا وأفل فى بعض الأحيان على مدى ألفين وخمسمائة سنة . ولم يكن نموه حين نما طبيعياً أو تلقائياً ، بل أوحت به ثقافة الأقدمين التى امتلأت بها الكتب وتقرر تدريسها فى المدارس .

والقول بأن « الإنسان هو تساؤل عن الوجود » لا معنى له إلا إذا فهمنا من

---

(35) « La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva ».

كلمة « وجود » إشارة إلى كل ما يتساءل عنه الإنسان . وعندئذ يتضخم مفهوم « الوجود » ويصاب بالعجز !

وأخيراً يلاحظ أورتيجا أنه قلما ظهر فى تاريخ الفلسفة من تحدث عن « الوجود » بوجه عام بعد أفلوطين ، كما يلاحظ أن كلا من ديكارت وليبنتز لم يتساءلا عن « الوجود » بمعنى الكلمة بل عن شىء آخر مختلف تماماً (٣٦) .

«36» O.C., VIII; pp, 271—272

تقويم وتعقيب

إذا صح أن الفيلسوف هو ابن عصره ، ومن انجاب مجتمعه ، فإن هذا ينطبق على خوسيه أورتيجا إجاسيت إلى حد كبير . فعصر أورتيجا هو عصر تحقق فيه ازدهار نظرية التطور ، ونجاح النماذج البنيوية في علم اللغة وأيضاً نجاح المذاهب الوجودية ؛ ومجتمعه هو المجتمع الذى شهد تخلفاً فكريا وحروبا أهلية .

وقد جاء فكر أورتيجا منبثقاً عن إيمان بالتطور . فالعقلانية الحيوية تؤكد لنا أن الواقع الحقيقى هو الحياة الإنسانية أى « الأنا » والظروف التى تتفاعل معها فى نطاق الصيرورة ، وهى تكشف لنا عن تغير الاتجاهات الاجتماعية من منظور تاريخى ديناميكى يفسح المجال لتدخل الوعى ويبتعد عن التطورية العمياء . وقد لاحظنا أن العقلانية الحيوية تبتعد عن الاتجاهات البيولوجية الساذجة ، تلك التى تهمل الجوانب الروحية وتجعل الحياة قاصرة على مجرد وظائف بيولوجية .

والقارىء لكتابات أورتيجا يجده مهتما بالكشف عن علاقات ظاهرة وخفية كما يجده باحثا عن التكامل والتواؤم بين عناصر الواقع ، وهذا هو المنطلق البنيوى الذى يؤكد على أن الشىء لامعنى له إلا إذا عرفنا علاقته بغيره من الأشياء . فالعقلانية الحيوية لاتعرف دوراً للعقل إلا فى نطاق بنية الواقع ، كما أنها لاتهمل جانب الروح وإن كانت تبتعد عن التجريبية الروحية عند برجسون (١) .

---

(١) نلاحظ أن العقلانية الحيوية تقترب جداً من مذهب الفرنسى جويو Jean - Marie Guyau (١٨٥٤ - ١٨٨٨) ، وهو الذى اشتهر بكتابه : « الأخلاق بلا إلزام ولا عقاب » . وسنقدمه للقارىء العربى فيما بعد .

فالعقل ينبغى أن يسخر لخدمة الحياة ولا ينبغى أن يتمرد عليها . وقد كان من مظاهر تمرده ظهور قوى الدمار التى تهدد الحياة ذاتها .

وقد كان المنطلق المنهجى الذى طرحته « البنيوية » اللغوية فى أوائل هذا القرن هو الذى أوحى بفكرة التقارب بين المذاهب المختلفة ، لأنه يفضى إلى تقارب بين عناصر الواقع . وقد اضطلعت العقلانية الحيويه بمهمة التقارب هذه عندما رفضت الإتجاه العقلانى عند المثاليين وقربت بين العقلانية والحيوية والواقعية .

أما بخصوص الهيمنة الفكرية التى مارستها المذاهب الوجوديه فى فترة معينة ، فقد رأينا ان أورتيجا لم يكن بمعزل عنها . فهو عند البعض يمثل نمطاً جديداً للفكر الوجودى ، وهو عند البعض الآخر يقترب من الوجوديين فى لغته وأسلوبه فقط . ونحن نرى أنه كان ضالعاً فى هذا الفكر : فالإنسان يعرف ذاته ، بل هو خالق لها ، ويتفاوت الأفراد فى قدرتهم على الخلق ، فتظهر « الصفوة » وتتميز عن « الدهماء » . هذه هى أخطر النتائج التى توصل إليها الوجوديون .

وعلى الرغم من ذلك فقد قامت العقلانية الحيوية بتصحيح المفاهيم الوجودية السائدة عند بعض الوجوديين . فالوجودية التى أعلنت عن اهتمامها بالإنسان العائش فعلا كانت قد انزلقت إلى أبحاث ميتافيزيقية بعيدة عن الواقع ، فى حين أن « الفلسفة ليست فكراً صورياً مفارقاً لمقتضيات الواقع بل إن القيم هى الآفاق التى تتطلع إليها الحياة الإنسانية » ، والفيلسوف هو المرشد الذكى الموجه لدفعة الحياة الواقعية .

وهذه الواقعية التى تميز بها فكر أورتيجا كانت من وحى ظروفه ومعتقده . فهو يصرح بأن الدول التى وصلت إلى مرحلة متقدمة من الاستقرار عن طريق

المؤسسات القوية والحياة المتوازنة والبنية المستقرة (مثل فرنسا وألمانيا وانجلترا) هي التي يعيش فيها الفلاسفة في أبراج عاجية بعيداً عن مشاكل مجتمعاتهم. ولما كان الحال في أسبانيا مختلفاً تماما ، لذا قرر أورتيجا منذ بداية شبابه أن ينخرط في مشكلات مجتمعه لخدمة بلده . يقول :

« يبدو لي أن مصيري ومستقبلي لا ينفصلان عن مصير ومستقبل بلادي ... لهذا ، فقد كنت معبئاً طوال سنوات عديدة لخدمة قضايا المصير في أسبانيا وما يتصل بها من مشكلات »(٢) .

وقد كان لفكر أورتيجا تأثير كبير على العالم الناطق باللغة الإسبانية . وقد تطور هذا التأثير ونما في دول أمريكا اللاتينية على وجــه الخصوص بفضل الاتصال المباشر الذي قام به أورتيجا نفسه خلال إقامته هناك عام ١٩١٧ و ١٩٢٨ وفي الفترة بين عامي ١٩٣٩ و ١٩٤٦ . أما داخل أسبانيا ، فقد تردد اسم « مدرسة مدريد » الفكرية مشيراً إلى فريقين من المفكرين : الأول ليبرالي تقدمي يؤيد العقلانية الحيوية ويسير على منهجها . والثاني محافظ يتشبث بالفكر القديم وينشغل بالتصدي للعقلانيين الحيويين رغم أنه مدين في ظهوره للحركة الفكرية التي أيقظها أورتيجا في أسبانيا .

وعلى الصعيد العالمي فإننا نقول مع آلان جي أستاذ الفلسفة بجامعة تولوز « أن أورتيجا قد تعدت اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، وأصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيتشــه أو كروتشي أو سارتر »(٣). وهذا ما يستوجب تقديمه للقارىء العربي .

(2) O. C., VIII, pp 57 — 58

(3) Alain GUY : « Ortega y GASSET , op. Cit p. 9.

« المراجع »

أولا : مؤلفات أورتيجا إجاست التي ورد الإشارة إليها في البحث مرتبة حسب توقيت ظهورها .

1. Meditaciones del Quijote, 1914.

2. El Tema de nuestro tiempo, 1923.

3. Qué son los valores ? 1923.

4. Ni Vitalismo, ni racionalismo, 1924.

5. La « philosofia de la Historia ».

6. En Torno a Galileo, 1933.

7. Prologo para Alemanes, 1957.

8. Qué es filosofia ? 1958.

9. La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva.

10. Pasado y provenir para el hombre actual, 1962.

ثانيا : الأعمال الكاملة لأورتيجا ، وقد نشرتها مجلة « الغرب » في تسعة مجلدات سنة ١٩٦٢ وهي تحمل عنوان :

Ortega y GASSET : « Las Obras Completas», (Madrid Ed. de la « Revista de Occidente» 1962.

ثالثا : مراجع أخرى :

1. NEIL MCINNES : « Ortega y Gasset, José », in Encyclopedia of philosophy, London 1967.

2. Alain GUY, « José Ortega y Gasset », Seghers, Paris 1969.

3. Jean-Paul Borel : « Raison et vie chez Ortega y Gasset », Neuchâtel, 1959.

4. Julian Marias : « Ortega y Gasset, Circunstancia y Vocación », Madrid, 1960

5. M. Heidegger . « l'Etre et le Temps », (Paris, 1964).

محتويات البحث :


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا بد من تغيير مفهومنا للمعرفة : فنحن إذا استبعدنا ما يسمى بالرؤية المباشرة ، والقراءة السطحية ، عندئذ تظهر المعرفـــة باعتبارها عملية إنتاجية .

لويس ألتوسير

L C , I, P. 23



مقدمة وتمهيد

مع بداية النصف الثاني من قرننا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا ولاءهم للفكر الماركسي بعد أن رأوا في هذا الفكر محاولة جادة للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقهر وقد وصل الأمر ببعضهم إلى حد الزعم بأن البشرية مهددة بالانزلاق في الهمجية والبربرية إن هي قصرت في الأخذ بالحل الإشتراكي . وكان الشعار الذي يردده هؤلاء هو : « إما اشتراكية وإما بربرية » !

تذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جارودي وجولدمان وسارتر والتوسير ولوكاس وجرامسي وإدجار مورين. غير أن أحلامهم الوردية لم تلبث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثاً كبرى انبثقت من داخل المعسكر الاشتراكي نفسه ، وكان لها دوي هائل ، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

أما هذه الأحداث ، فمنها ثورة المجر المتمردة على النظام الشيوعي سنة ١٩٥٦ وما واجهته من قمع وقتل وقوة غاشمة . ومنها فضيحة « البيان السري » الذي ألقاه خروشوف في نفس السنة (١) ، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعي بسبب أحداث كوبا وماتلا ذلك من معارك على الحدود بين الرفقاء في الصين والاتحاد السوفيتي .

---

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتي في الفترة من سنة ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيق الحزبيين ، واعترف بالجرائم التي ارتكبها الحزب والتي تضمنت سفك دماء الآلاف من الأبرياء في عهد سلفه ستالين .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن القصور ليس في النظرية الماركسية بقدر ماهو في التطبيق الذي لها . وقد ظهر هذا الإجماع فيما اسموه بضرورة العودة إلى الينابيع الأولى أي إلى كتابات ماركس نفسها .

ومن الثمار التي تمخضت عنها هذه العودة مؤلفات مثل « نقد العقل الجدلي » الذي أكد سارتر في مقدمته على أن الماركسية هي فلسفة العصر وأن الوجودية ليست سوى إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية . ومثل « ماركسية القرن العشرين » الذي حاول فيه جارودي أن يذكر بضرورة العودة إلى أبعد صور الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هي دليل عمل فحسب (٢) . ومثل مؤلفات ألتوسير التي كثر حولها الجدل ، والتي ابتعدت ـ في نظر البعض ـ تماماً عن ماركس حتى قيل عنها إنها « ماركسية بدون ماركس » .

وسنخصص هذا البحث لأعمال ألتوسير ، وسنكشف عن المنهج الذي تضمنته هذه الأعمال ، وما أثارته لدى النقاد من شكوك . ونبدأ أولا بموجز عن حياته .

ولد لويس ألتوسير في ١٦ اكتوبر سنة ١٩١٨ في بير مندر ميس بالقرب من مدينة الجزائر التي أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفي سنة ١٩٣٠ التحق بثانوية « البارك » في مارسيليا . وفي يوليو سنة ١٩٢٩ نجح في مسابقة امتحان مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وطلب للتجنيد في نفس السنة .

---

(٢) من المعروف أن روجيه جارودي قد تحول نهائياً الآن عن الماركسية بعد أن تأكد تماماً من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله في الاسلام .

أودع السجن في ألمانيا في الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تتلمذ على جاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه في موضوع « فكرة المضمون في فلسفة هيجل » حصل بها على درجة الأجريجاسيون في الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعي الفرنسي في نفس السنة (نوفمبر سنة ١٩٤٨) .

في سنة ١٩٥٠ عين معيداً بمدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث ألتوسير وقع وتأثير كبير في أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين في فرنسا في الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها صدى خاص داخل الحزب الشيوعي الفرنسي . في هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها « دفاع عن ماركس » و « قراءة كتاب رأس المال » ، كما ظهرت له مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظري بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألقاها في مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن « حاجة العلميين للفلسفة » .

ومما زاد من أهمية أبحاث ألتوسير أنها كانت معاصرة لظهور النتائج التي توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفييتي ، وهو المؤتمر الذي عرف بتحلله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث في وقت انطلقت فيه الخصومة العلنية بين الصين والاتحاد السوفييتي فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متنافرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والسياسة والعلم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن ألتوسير نجح في الكشف عن « النظرية » التي احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة « علمية » لهذه الأعمال ، وقدم تعريفات محددة

المفاهيم الماركسية بعيداً عن "التفسيرات الإيديولوجية ، واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوي .

وعلى الرغم من أن ألتوسير يقرر بأن « الاتجاه العميق الذي يسود كتاباته لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية »(٣) ، إلا أن المنهج الذي طبقه في « قراءته » لماركس كان هو المنهج البنيوي ، مما يسر له إقامة دعائم « بنيوية ماركسية » ذات طابع علمي لا إيديولوجي .

البنيوية والماركسية :

والبنيوية هي اتجاه في البحث ومنهج في العلم تمخض عن نتائج فلسفية أو صبح سمة من سمات الفكر المعاصر .

وتُعرَّف « البنية » بأنها « صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماسكة بفضل ما يربطها من علاقات ثابتة » . كما تعرّف أيضاً بأنها « مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة ، ومن الممكن أن يُنسج على منوالها عدد لا حصر له من النماذج » . ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط باسم مفكر واحد بعينه ، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الانثروبولوجيا والمحلل النفسي والسياسي والفيلسوف .

ولكي تتضح لنا البنيوية في الفكر السياسي عند ألتوسير ينبغي أن نذكر القارىء الأساسية للمنهج البنيوي .

أولا :

يصر البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فقط عندما نتوصل إلى التركيب

(3) Louis ALTHUSSER : « Lire le Capital », I, (Maspero, Paris). P. 6. ظهر هـذا الكتاب في جزئين . وسنختصر الإشارة إليه في ملاحظاتنا التالية بالحرفين L. C بالإضافة إلى رقم الجزء والصفحة .

الموضوع المدروس . وهذا يعني أن الدارس للظواهر البشرية لا ينبغي أن يعتمد فقط على الجانب المرئي من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائماً مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانيا :

يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الحسي ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التي يركب الموضوع ابتداء منها . ومع ذلك ، فالبنية ليست ماهية متسامية ، وليس لها وجود صوري ، بل إن لها وجوداً خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند ألتوسير .

ثالثاً :

إن التحليل البنيوي إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع Immacente . وهذه الدراسة الحالة تفترض استقلال الموضوع بالنسبة للابساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعاً :

هذه الدراسة الحالة تفترض احتواء الموضوع على معقولية ذاتية ومستقلة. فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخلية نصل إليها عن طريق التحليل .

خامساً :

مثل هذه الدراسة الحالة تستبعد تدخل العنصر الذاتي تماماً ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادءات فردية . بل إن « المؤلف » أو الكاتب » لا يُنظر إليه إلا

على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعندما نأتى إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ، والماركسية بدون ماركس[٤] !

وقد أخذ ألتوسير على عاتقه أن يأتى بفهم بنيوى جديد للفكر الماركسى. فهو يرى أن معظم الثغرات التى خلفتها الماركسية إنما ترد فى النهاية إلى « عدم اكتمال » الفلسفة الماركسية ذاتها. وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط. ولذا كانت المهمة التى اضطلع بها ألتوسير هى القيام بدراسة ابستمولوجية تلقى الضوء على « المفاهيم النظرية » التى وردت عند ماركس فتكشف عن « البنية » النظرية لهذا الفكر الماركسى.

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدراسى الذى اختطه ألتوسير لنفسه متضمناً فى عناوين كتبه الرئيسية ذاتها: فمن هذه الكتب مثلا، كتاب بعنوان « دفاع عن ماركس »، وآخر بعنوان: « قراءة كتاب رأس المال »، وثالث موسوم باسم: « لينين والفلسفة ». ويجد المتصفح لهذه الكتب أن ألتوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية، ويستهدف كشفاً جديداً فيها. فهى فى نظره مازالت تحتاج إلى فهم وتوضيح.

وفى هذه الصفحات التمهيدية نود أن نسأل عن سر التزاوج بين الماركسية والبنيوية، وعما إذا كان النسق الماركسى يتضمن أنموذجاً بنيوياً ؟ وبعبارة

---

(٤) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوى راجع للمؤلف:

١ - « البنيوية فى الأنثروبولوجيا ». دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠

٢ - « البنيوية بين العلم والفلسفة »

أخرى نود أن نسأل عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المبادىء البنيوية التى عرضناها آنفا ؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور سياسى أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل للمشكلات الاقتصادية التى تفاقمت فى القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملا للإنسان والتاريخ ، والفرد والمجتمع والطبيعة . وهى إذا شبهت لدى البنيويين بالحيوان المائى الذى ولد فى محيط القرن التاسع عشر وعاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأن الماركسية بقدر ما يهدف إلى اثبات بنوتها إلى الظروف التى خلقتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة فى القرن التاسع عشر اتسم بالنزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسى مطالباً بوقف استغلال الإنسان للإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ماقدمته الثورة الصناعية فى نفس القرن من وسائل متطورة للانتاج . وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة (أى قوانينها الكلية) ، وسميت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل أن المادية الجدلية هى تطبيق جدل هيجل على المادة . غير أن هذا القـــول يتعارض مع المنهج البنيوى القائم على « القطع » و « الدراسة الحالة » و « استقلال الموضوع » ، لذا أثبت ألتوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئاً آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية ، وهى عناصر يمكن أن تكون مادية أو غير ماديه . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود : فالمخ هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والأفكار هى

انعكاس لصور العالم المادي . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الإنعكاس هذه وتثبت أنها غريبة على الفكر الماركسي وذلك انطلاقاً من مفهوم البنية ذاته .

والماركسية تتحدث عن بنيات تحتية Infrastructures وبنيات فوقية Superstructures . أما البنيات التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التي تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وعلاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنيات الفوقية فإنها تشمل الأفكار السائدة والآراء المتداولة والمعتقدات والنظم والفنون والآداب على اختلاف صورها .

والعلاقة بين البنيات التحتية والبنيات الفوقية هي علاقة العلة بالمعلول والسبب بالمسبب . ونحن نرى أن تصنيف البنيات على هذا النحو يبتعد عن الفهم البنيوي الحديث ولذا اعتبره ألتوسير ضرباً من سوء الفهم لأستاذه ماركس ، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع ألتوسير أن ينتفع بنظرية التحليل النفسي في اللاشعور على نحو ما فعل ليفي ستروس في دراساته الأنثروبولوجية وأن يجعل منها وسيلة لتدعيم « حتمية » المادية التاريخية » على المستوى الباطني الكامن فيما تحت « الشعور » . ومع ذلك لا يمكن القول بأن ألتوسير يفسر ماركس بفرويد . فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته « البنيوية الماركسية » خشية القول بأنه يقحم على الماركسية أيديولوجيا خارجية عنها . إنه يخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم « الدور الإبستمولوجي » ، وهو سمة هامة تميز « كل فلسفة تحاول القراءة على تفسير ذاتها » حين تأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعاً

لذاتها » (٥). فالفلسفة الماركسية تتكشف لنا من خلال « ديالكتيك » الذهاب والإياب، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته، إلى قراءة نطبقها عليه من أجل الاهتداء إلى تلك المفاتيح نفسها في داخله (٦).

النظرية والسياسة :

يقوم ألتوسير بإصدار مؤلفاته هو وتلامذته ضمن مجموعة تحمل اسم « النظرية » Collection théorie . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهده الفلسفي ينصب فقط على « المقال النظري » أو « المقال العلمي » الماركسية (٧).

وكان ألتوسير قد لاحظ فقر الفكر النظري لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسي دون تقديم أي مساهمة جديدة في مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقول : « ليس لدينا أساتذة في الفلسفة الماركسية » (٨) .

وهذا - في نظره - مادعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظري وجعلهم يعلنون عن موت الفلسفة ، وذلك « بدفنها نهائياً في العمل أو

---

(5) Louis ALTHUSSER : « Pour Marx », (Maspero, Paris, 1965) p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع في سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه في ملاحظاتنا التالية بالحرفين : P.M بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٦) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ ، ص ٢١٨

(٧) نفس المرجع ، ص ٢١٢ .

(8) P.M., p. 17.

فى وضعية علمية جديدة » . ومن هنا أخذ ألتوسير على عاتقه « التوسع فى الجانب النظرى للفلسفة الماركسية »(٩).

وقد استبعد ألتوسير كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرد لأوهام تم تبديدها أو استعراض لظلالات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذى يعترف به هو « تاريخ الواقع » . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن فى كتاب « الايديولوجيا الالمانية » أنه « ليس للفلسفة من تاريخ لأنها مجموعة من الأحلام والأوهام » . ولذا فقد وضع ألتوسير نصب عينيه « مشكلة الفكر العلمى » ، وهى السمة الرئيسية المميزة للماركسية باعتبارها نظرية علمية . وقراءة ماركس أصبحت فى جوهرها عملية ابستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للفكر الماركسى وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوعى يباعد بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية « المادية الجدلية » إلا بعد أن استبعد ما فى كتابات السابقين عليه من أخطاء ابستمولوجية (تصورية أو إيديولوجية) .

والنظرية عند ألتوسير ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمى . وهذا يعنى أن النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلا (فى العلوم) ، أو هى نتاج الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

وهذا كله يعنى أن « الجدل » المادى يكون مع « المادية الجدلية » (أى مع النظرية) وحدة واحدة لا انفصام لها . وببساطة ، فإن النظرية عند ألتوسير تشير إلى « النسق » أو « النظام » المحدِّد (بكسر وتشديد الدال) لأى علم واقعى .

(9) P. M., p. 31.

و « الممارسة النظرية » هي انتاج لمعارف علمية في مقابل الإيديولوجيا التي هي انتاج آخر . ويرى ألتوسير أن القيمة الكبرى للماركسية هي أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجي إلى الوضع العلمي حتى لقد أصبحت « المادية الجدلية » هي النظرية العامة للعلوم أو هي على حد تعبير ألتوسير « نظرية علمية العلوم »

Théorie de la Scientificité des Sciences . (١٠)

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحي بأنه على حساب التطبيق ، والتطبيق السياسي بوجه خاص ، إلا أن القارىء لألتوسير الآن يلاحظ أن الدعوة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسي لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال ألتوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ وذلك لأن الاحداث استلزمت تعديلا في السياسة . وهذا التعديل استلزم تهديداً في الماركسية باعتبارها منهجاً علمياً للتغيير .

ويستخدم ألتوسير مصطلح « الصراع النظرى » Lutte théorique ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يحتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن مصير المجتمعات الذى يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال

---

(١٠) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢٨ .

التصورات(١١).

جاءت أعمال ألتوسير لتشارك إذن في إعادة النظر في التطبيق الماركسي الذي عرفه عهد ستالين ، ومن ثمة كانت أفكاره مناهضة لسيادة الفرد والسلطة البيروقراطية . وكانت تزاوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسي تونج .

وكان البعض يرى في أعمال التوسير اهتمام بالنظرية لا يعادله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأى إلى فهم خاطىء لمعنى السياسة : فهي مرادفة عندهم لأى صورة من صور الاضطراب أو التمرد التلقائي ، كما ترد عندهم أيضاً إلى ما يبديه بعض الحكام من تفاهم ، وما يعقدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد نسى أصحاب هذا الرأى أن التوسير في أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا مكان للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاها السياسي أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضاً بأن السياسة تحتم معرفة النظرية المستخدمة حتى يسهل تسخيرها في مجال التطبيق (١٢) .

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند ألتوسير إنما يعني الإهتمام بالجانب النظرى للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرة العلميه والمنهج العلمي . وقد كان كارل ماركس يقارن تحليل عناصر المشكلة الإقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بغرض الكشف عن الشروط النظرية التي تمهد السيطرة على الطبيعة .

---

(11) SAUL KARSZ «Theorie et politique Louis ALTHUSSER» (FAYARD, paris, 1974), p 19.

(12) Ibid.

ونرى فى سياق هذا البحث أن أعمال التوسير تقوم على نظرة متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحدات مستقلة تترابط بعلاقة شرطية ، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل . فليست السياسة هى التى تحكم على صحة النظرية أو تحدد مالها من قيمة ، وليست النظرية هى التى تبرر الأسس التى قامت عليها السياسة . فالكل يؤثر فى أجزائه ويتأثر بها داخل نسق متكامل .

قراءة جديدة للمقال الماركسي

« إن ماركس لم يكن يتوفر في حياته على « تصور » يمكّن من التعمق في فهم ما قدمه من إنتاج : تصور يقوّمه البنية على ما تشمله من عناصر ... ، وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخفي ، حاضر وغائب في جميع أعماله » .

لويس ألتوسير(١)

لقد استهدف ألتوسير في أعماله ، الكشف عن جانب الصرامـــة الفاعلة في الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تبريراً لكل تصور من تصوراتها . وكان بمخالفته الطريقة التي اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هي الوحيدة القادرة على تقـــديم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

القراءة والمنهج :

يظهر من كتابات ألتوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس ، وهـو بذلك يضاعف الجهد للكشف عما تتضمنه هـذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو « سطحية » أو « ساذجة » ، وإنما هي قراءة « تشخيصية » ، تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك المعنى من خلال « السياق » ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم « البنية » ذاتها(٢) . وهذه القراءة التشخيصية يقول عنها ألتوسير أنها تقترب من قراءة « لاكان » لفرويد وتقترب أيضاً من

---

(1) « Lire le Capital », pp. 30—31.

(٢) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢١ .

قراءة فوكوه للنصوص الكلاسيكية(٣) . فكما حاول جاك لاكان فى ميدان التحليل النفسى أن يعثر على البنية الحقة مختبئة تحت أعراض عصابية ، كذلك يحاول ألتوسير أن يكشف - على ضوء كتاب رأس المال - البنية الاقتصادية الباطنة المختفية تحت النسق الاجتماعى الظاهر .

وفى الجزء الأول من كتابه الموسوم بأسم « قراءة كتاب رأس المال » نجد ألتوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والانصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو فى نظره ما ينبغى أن نتعلمه من جديد . ونلاحظ أن ألتوسير هنا يلتمس نفس الطريق الذى افتتحه فرويد. فقراءة أى نص لا تنحصر فى مجرد تكرار حرفى الصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريده النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغى الوصول إليه فهو العمق المستتر الذى يمثله عمان صامتة . وفيما يتصل بالماركسية لاحظ ألتوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التى تتلاءم مع ما بذله من جهد نظرى ثورى ، ومن هنا كانت خطورة « القـــراءة الحرفية » التى رأت فى كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيديولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ(٤) ، وتناولت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب فى إطار النظر والتأمل. ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٤٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة فى أعمال ماركس

---

(٣) ميشيل فوكوه أحد رواد البنوية الفرنسيين ، وجاك لاكان هو صاحب اتجاه « البنيوية فى التحليل النفسى » . وهو من كبار رواد البنوية أيضاً .

(٤) فيورباخ : (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، فيلسوف ألمانى خرج على مثالية هيجل واقترب من الواقعية .

كانت بمثابة قطيعة ابستمولوجية(٥) تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت هذه المرحلة الجديدة « بؤس الفلسفة » و « البيان الشيوعي » ثم « رأس المال » . وقد أخطأ البعض - بسبب قراءتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية فى كتابات ماركس المتأخرة ، باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب . ومما يؤيد رفض ألتوسير لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التى اشتملها كتاب رأس المال مثلا ، وهى مفاهيم علمية بالدرجة الأولى ، إنما تتعارض تماما مع أى نزعة إنسانية . ففى هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هى إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية ، كما أصبحت هذه الأخيرة هى المحرك لأى تحول . وفى كلمات قليلة نقول أن « القراءة الحرفيه » التى رأت فى كتاب « رأس المال » استمراراً لكتابات الشباب الماركسية ، يقابلها ألتوسير بقراءة من نوع جديد هى القراءة التشخيصية التى تكشف عن الماركسية العلمية أى « المادية التاريخية » وما تتضمنه من رؤية للواقع باعتباره بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع علمى صرف لا يمكنه أن يتمخض عن فلسفة النزعة الإنسانية .

ويستعين ألتوسير فى تحديد « معنى القراءة » بقراءة كتبها ماركس عن الإقتصاد السياسى الإنجليزى :

فالإقتصادى الإنجليزى « ريكاردو »(٦) عندما تساءل عن ثمن العمل توصل

---

(٥) القطيعة أو القطع ، مصطلح بنيوى يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام للتكوين المقالى ، وسيأتى الحديث عنه فيما بعد .

(٦) ريكاردو إقتصادى إنجليزى ، ولد فى لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣) ، وهو من رواد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى .

إلى أن هذا الثمن يتساوى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلعة يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجيب ريكاردو بأنها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات (غذاء وكساء ومسكن ... الخ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه الإجابة :

فإذا كان الاقتصاد السياسى يبدأ بالعمل وينتهى بالعامل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن العمل بثمن العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يباع ويشترى وإنما عمله فقط (أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسمية والعقلية فى عملية الإنتاج) .

وهكذا أدرك ماركس - فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكى - أن هذا الأخير يجعل العمل (وهو مكون من عناصر هى نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الانتاج + عملية الانتاج + السلعة المنتجة) مساوياً لعنصر من عناصره وهو نشاط العامل .

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى اقترحه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحاً من حيث أنه يجيب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس تقول : أن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتحم مجالا جديداً دون أن يدرى لأنه كان فى الحقيقة يتساءل عن قيمة « قوة العمل » أى القدرة الجسمية والعقلية للعامل ، وهى التى تسمح ، أثناء عملية العمل ، بتحويل مواد خام معينه وذلك باستخدام وسائل خاصة للانتاج .

إن تصور « قوة العمل » Force de travail كان بمثابة الحد المجهول الذى يتضمنه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالاقتصاد الكلاسيكى قد تمخض عن هذا

« التصور دون أن يراه » أو أنه توصل إلى اكتشاف لم يستخدمه ولذا فإن الحل الصحيح يتطلب وضعاً جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول في الإجابة الكلاسيكية أصبحت القراءة الجديدة كما يلي :

« إن قيمة (قوة) العمل ، أي ما يتقاضاه العامل من أجر ، إنما يتساوى مع قيمة الحد الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار (قدرته) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لمطوق الإجابة الكلاسيكية ، فإن ماركس يقلب النظرية الإنجليزية رأساً على عقب :

فالاقتصاد الكلاسيكي لم يدرك أن أجر العامل يتساوى فقط مع قيمة الحد الأدنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الانتاجية بل ظن أنه يتساوى مع القيمة الكلية للمنتجات التي أسفر عنها استخدام قوة العمـــل خلال العملية الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الاول قد كشف عن سؤال جديد لم يدركه أصحاب الاقتصاد الكلاسيكي وهو :

أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الأدنى الضروري لمعاش العامل (قوة العمل) ؟ وبعبارة أخرى ، أين يذهب الفرق بين القيمة الفعلية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر ؟ وهذا الفرق هو ما يطلق عليه مصطلح « فائض القيمة » .

إن ريكاردو لم يدرك « فائض القيمة » لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح « فائض القيمة » إلى مصطلح « قوة العمل » باعتبارهما

حاضرين وغائبين فى نفس الوقت فى الاقتصاد الكلاسيكى . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المجال النظرى والمنهجى لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصـــور « فائض القيمة » قد مهدت له إرهاصات الاقتصاد الكلاسيكى . وهو فى مقدمته للجزء الثانى من كتاب « رأس المال » يقارنه بـ « الأكسوجين » الذى تحدثت عنه الكيمياء التقليدية ضمنـــاً دون أن تدركه (٧) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق ، وتفترض وجود عنصر كيميائى يبرر هذه العملية دون أن تراه .

ولا يخفى على أحد أن الاقتصاد الكلاسيكى عند ما تحدث عن العمل بوجه عام، أو عند ما تجاهل « فائض القيمة » ، فإنه بذلك أحدث أثراً سياسياً مؤكداً ظهر فى طمس معالم الاستغلال (استغلال قوة العمل) ، وأيضاً طمس معالم الصراع الطبقى الذى هو نتيجة حتمية لنمط الإنتاج الرأسمالى .

إن أمثال سميث Smith (٨) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا « فائض القيمة » لأنهم لا يعرفون « صراع الطبقات » ، كما أن نظرتهم إلى رأس المـــال قامت على اعتباره هبة طبيعية ، وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التى يتضمنها (٩) . إن غياب المصطلح العلمى « فائض القيمة » إنما يرُد فى النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجى يرى فى رأس المال عطاء طبيعيا عما يترتب عليه

---

(7) L. C , I , p 24.

(٨) آدم سميث : اقتصادى سكوتلاندى (١٧٢٣ — ١٧٩٠) .

(٩) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكما أن الطبيعة قد أنجبت القوى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للغنى والفقير .

غياب المجتمع الرأسمالي . وينبغي — لزيادة الوضوح — أن نؤكد على المعادلات الآتية :

لا ، فائض قيمة ، = عدم استغلال = عدم وجود ، قوة عمل ، = عدم وجود مجتمع رأسمالي .

وهكذا تظهر الأسباب الإيديولوجية والسياسية التي حالت دون تأسيس نظرية علمية لنمط الإنتاج الرأسمالي على يد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . ، فقد كان على هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازي القديم قبل أن يتمكن من تأسيس النظرية ،(١٠) .

على هذا النمط كان ماركس يقرأ نصوص الإقتصاديين الكلاسيكيين. ويظهر لنا أنه لم يكن يتناولها تناولا سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة المتعمقة التي تفهم النص في سياقه المنطقي مما يتمخض عن تفسير موضوعي .

وعلى هذا النحو أراد ألتوسير أن يقيم منهجه في القراءة فالقراءة تتضمن الكشف عن حدود النص وأبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية محايدة تستهدف مجرد اكتساب ، المعلومات ، ، إنها على العكس عملية منتجة ، لأنها تجعـــل النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه لما لا يتضمنه . القراءة إذن هي حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع ألتوسير أن يتميز بمنهجه في القراءة ، التشخيصية ، لأعمال ماركس وأن يكتشف في هذه الأعمال مراحل أربع هي :

أولا : مؤلفات الشباب في الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

---

(10) (Marx, Le Capital, XIX) S.KARSZ , op. cit, p. 28 : ذكره

ثانياً : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثاً : مؤلفات النضج فى الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعاً : مؤلفات اكتمال النضج فى الفترة من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣[١١].

وبذلك استطاع ألتوسير أن يتميز بمنهجه على قراءة تلتزم بحرفية النص ، وتنظر إلى جميع نصوص ماركس على (قدم المساواة) باعتبارها نابعة من فكر هو هو نفسه دائماً (أى لم يتغير) وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس النظرة لمؤلفات الشباب والنضج وتمام النضج على أنهما كلها ماركسية . بل وتتساوى فى النظرة بعض الكتابات التى لم يشأ مؤلفها أن تظهر فى حياته[١٢] .

ويرى ألتوسير أن القراءة النصية أو الحرفية ، فضلا عن كونها مجرد انعكاس سلبى للنص أو ترديد أمين لكل مايقرره تتصف بصفتان أساسيتان :

أولا : لاتهتم بالمتناقضات ، بل ربما حذفتها ، ولاتهتم بـ « القطع » كما يظهر فى النصوص النظرية أو فى أى نتاج ثقافى ، فضلا عن أنها لاتأخذ فى الاعتبار سوى المنطق الصورى وحده ، ولذا فهى تبتعد بالماركسية عن أحد أركانها الأساسية وهو « الجدل »[١٣] .

ثانياً : تخلط بين التكوين النظرى أو السياسى لكارل ماركس وبين إسهاماته فى المجالات النظرية والسياسية[١٤] . وعلى هذا ، فإن القراءة النصية إنما هى

---

(11) P M., p. 27.

(12) S KARSZ , Op cit., p 29

(١٣) من المعروف أن الجدل الماركسى يقوم على مبدأ التناقض .

(14) P. M., p. 81.

ترديد لاتجاهات الفكر المثالى عند أصحاب النزعة السيكلوجية المتطرفة . فهؤلاء يتعمدون النفاذ إلى سيكلوجية المفكر أو السياسى عندما يعجزون عن الكشف عن مغزى النظرية أو الهدف من السياسة (١٥) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة النصية تنطلق من مبدأ « الاستمرارية » . وذلك لأنها ترى فى كل مؤلف من مؤلفات ماركس إرهاصاً لكل المؤلفات التى تليه . كما أنها ترى فى الماركسية مزجاً بين الأخلاق اليهودية والأخلاق المسيحية بحيث تكون الاخلاق فى النهاية هى النواة الأولى الماركسية ! وهى التى بسببها تقبل الماركسية لدى المتحمسين لها أو ترفض لنفس السبب أيضاً ! وأخيراً ، فإن القراءة النصية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف فى النص إلا ما تطبعه فيه ، كما أنها لا تجد إلا ما يؤكدها .

وفى مقابل هذه القراءة النصية التى يرفضها ألتوسير لأنها لاتتفق مع منهجه ، نجد القراءة التشخيصية هى ضالته المفضلة .

والقراءة التشخيصية هى التى تنظر إلى النص باعتبار ما له من وظيفة داخل « إشكالية » معينة . والإشكالية هى « الوحدة الباطنية لأى تفكير » أو البنية الكامنة وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئاً يتطلب لا أن نتشيع له أو نرفضه بل أن نحلله . فالنص هو نتاج مغلق produit clos ومنته ومتكامل ، وبإمكانه المساهمة فى حل المسائل التى لا تزال بغير حل . وتحليل النص يكشف عن حدود مجهولة ، ويشير إلى المكان الذى تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعنى أننا نحوله من نتاج منته إلى مادة خام نعمل بصددها .

---

(15) S. KARSZ, Op. Cit , p. 30.

ويتضح لنا أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتعليق أو بتحليل مضمون النص . فهي ليست عملية تراجعية أو صورية بحتة تحلل النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد .

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند التوسير فيما يلي :

اولا : إنها تحدد التصورات الظاهرة التي يتوقف عليها تماسك النص . وهي التصورات التي لا يمكن استبدالها بأي مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلا مصطلح « اليد العاملة » بمصطلح « قوة العمل » ، فإن النص في هذه الحالة يكون معرضاً للتشوه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العلمية (مؤقتاً) بألفاظ من لغة العامة ، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الأداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

ثانيا : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنـــة ، والتي يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جانب سلبي هو مالا يعيه النص l'impensé du texte » وهي هنا تظهر الشواهد الدالة على غموض المفاهيم أو خطأ التصورات التي يقوم عليها .

ثالثا : تهتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التي يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة . وهي في كلتا الحالتين ينبغي أن نخضعها للاختبار . وعندئذ نتساءل عما إذا كان هناك التقاء وتناسب فعلي بينها وبين المصرح الذي تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب . وتتضح هذه النقطة بمثال ذكره ألتوسير في كتابه « دفاع عن ماركس » :

يؤكد ماركس فى كتاب «رأس المال» أن الجدل المادى هو الجدل المثالى وقد قلب رأساً على عقب. فهل يمكن الأخذ بهذا التعريف واعتباره صحيحاً، خصوصاً وأنه صدر عن ماركس، أم ينبغى أن نرجع لكتاب رأس المال، وأن نعيد فحص بنية الجدل المادى حتى نتبين ما إذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حرث لأرض جديدة تماماً؟ ويرى التوسير أنه ينبغى تحليل المضامين السياسية للجدل المثالى ومقارنتها بمضامين الجدل المادى، وعندئذ سنكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذى يعنيه ماركس فعلا فى كتاب رأس المال (١٦).

رابعاً: من الممكن للقراءة التشخيصية أن تجرى تعديلات بالنص، إذ أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لأسئلة مبهمة أو تساؤلات متضمنة. وتعديل النص هنا يظهر فى إعادة صياغة الأسئلة وتحديد الإجابة عليها. وكذلك فإن من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التى يشير إليها النص دون أن يعطيها ما تستحقه من اهتمام، فتظهر وكأنها مسائل هامشية.

ونلاحظ مما تقدم أن القراءة التشخيصية ليست محايدة - وهى ربما اقتربت فى ذلك من القراءة الحرفية - وهى إذا حاولت أن تملأ فجوات فى النص أو تضع تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات فى بعض الإجابات، فإن ذلك لأنها تعمل فى نطاق «إشكالية» واضحة ولها مبرراتها، وهى البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا. والقراءة التشخيصية هى الوحيدة التى بإمكانها تبرير ما تقوم به بطريقة تحليلية. إنها موضوعية لأنها تجعل النص يتحدث.

ولما كانت «الموضوعية» هى خاصية أساسية من خصائص العلم، فإننا سنرى

---

(١٦) بخصوص علاقة ماركس بجدل هيجل، راجع فصل بعنوان التناقض والتحديد المتعدد العوامل، P M, pp 85—128.

أن هذا هو ما سعى التوسير إلى تأكيده بخصوص . الماركسية ، عندما باعد بينها وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقي بالعلوم الإنسانية والابستمولوجيا الحديثة ولذا ينبغي أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة من علاقة الإيديولوجيا بالمقال العلمي .

الإيديولوجيا والمقال العلمي :

يقول فرناند ديمون DUMONT أن كلمة « إيديولوجيا » هي من أصعب مصطلحات العلوم الإنسانية تعريفاً وأكثرها التصاقاً بالذاتية وأكثرها إثارة (١٧) .

ويعرف ريمون آرون Aron الإيديولوجيا بأنها النسق الفكري المميز لكل مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أوجه الاصلاح الممكنة ، كما يتنبأ بالتغيرات المحتملة (١٨) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيديولوجيا هي نسق من الآراء ينصب على نسق من القيم التي يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (١٩) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس ومقدمات يقينية . أما الايديولوجيا فيتعذر أن تطبق عليها مقولة الصدق . فهي نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهي ضرورية لجمع شمل الأفراد

---

(17) Fernand DUMONT : «Les Idéologies ». (P. U. F, 1974), p. 5

(18) Ibid.

(19) Ibid.

فى المجتمع . وهذا ما يتطلبه العمل السياسى . والإيديولوجيا إذن هى الفكر الذى أوحت به مقتضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبلى فى انسجام خيالى يبعث الرضا والأمان فى النفس . وهى فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

وكان الماركسيون يؤكدون على أهمية الدور الخفى الذى تقوم به العناصر الإيديولوجية فى المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى ميرنج Mehring فى ١٤ يوليو سنة ١٨٩٣ يقول فيها :

« إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها المفكر وهو بكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لاتكون العملية إيديولوجية »[٢٠] .

ولايشذ ألتوسير عن هذا التصور . بل نراه يضيف مايؤكد تفوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

« يكفى أن نعرف بصورة عامة أن الإيديولوجيا هى نسق (له منطقه وصرامته) . وهى تتكون من تمثلات (صور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة) يستهدف وجودها تأدية دور تاريخى داخل مجتمع معين . ودون التعرض لمسألة العلاقة بين أى علم وماضيه (الإيديولوجى) ، نقول أن الإيديولوجيا باعتبارها نسقاً من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث أن وظيفتها فى العمل الإجتماعى تفوق الوظيفة النظرية (أى وظيفة المعرفة)[٢١] » .

---

(20) Ibid. p. 13.

(21) P.M., p. 238.

ويظهر من هذه العبارة أن ألتوسير ممن يعترفون بأهمية الدور الوظيفى الذى تؤديه الإيديولوجيا فى المجتمع . غير أنه لم يطرح جانبا مايدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك فى عبارة أخرى تقول :

« لا يوجد تطبيق خالص النظرية ، كما أنه لا يوجد علم تميز بالشفافية الخالصة العناية بحيث ظل خلال تاريخه كعلم فى مأمن من تهديدات وتعديات المثالية ، أقصد الإيديولوجيات التى تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتطهر باستمرار من الإيديولوجيا التى تملأه وتلازمه وتترصد به . وهذا التطهر أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بثمن كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أقصد ضد المثالية »(٢٢) .

ويستبعد ألتوسير أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا . وهو فى ذلك يقف فى مواجهة جمهرة من المفكرين من أمثال جورج سوريل SOREL الذى يقول :

إن العديد من أفكار ماركس عن « الحد الأدنى لأجور العمال » وعن « التكدس أو التراكم الرأسمالى » وعن « علاقة الاقتصاد بالسياسة » ، إنما هى أقرب إلى الإرهاصات التى تحتمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية (٢٣) .

وكان جرامشى GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن الماركسية هى « نزعة

---

(22) P. M., p. 171.

(23) F. DUMONT : op. cit., p. 18.

إنسانية وتاريخية مطلقة ، مما يرتد بها إلى تصور ماركسى للعالم لا تختلف كثيراً عن الفلسفات التقليدية .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذى استهدف النزول بالفكر الماركسى إلى حلبة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وأيضاً طالب مفكرون من أمثال لوكاس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان فى الماركسية(٢٤) .

ويرى ألتوسير أن هؤلاء المفكرين يخلطون الايديولوجيا بالفلسفة ، مما يبتعد بهم تماماً عن الفلسفة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية ونقدية فقط ، وهذه هى وظيفة الايديولوجيا التى لا تستهدف سوى الحوار والنقد . فهى تخاطب الكثرة وتناجى ضمائرهم لتحررها من الايديولوجيات التقليدية التى تسكنها . غير أن الحقيقة الماركسية لا تكمن فى هذا المقال الإيديولوجى .

يقول ألتوسير :

« إن إقتران « الاشتراكية » بـ « النزعة الإنسانية » هو إقتران متعسف وغير متكافىء من الناحية النظرية .

فى سياق الفكر الماركسى نجد أن تصور « الاشتراكية » هو ، فى الحقيقة ، تصور علمى ، فى حين أن تصور « النزعة الإنسانية » ليس سوى تصور ايديولوجى .

---

(24) Jean CONILH : « Lecture de Marx (Louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967), p. 867.

وينبغي أن نلاحظ أننا لا نستهدف التقليل من شأن الواقع الذي يشير إليه تصور « النزعة الإنسانية الاشتراكية » ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فعندما نقرر أن تصور « النزعة الإنسانية » هو تصور إيديولوجي (وليس علمياً) ، فإننا نقصد في نفس الوقت أنه يشير فعلا إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلمي - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفتها . إنه يشير إلى موجودات بطريقة (إيديولوجية) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدي إلى تعذر الوصول إلى أي معرفة ، كما يؤدي إلى الغموض ، ويزيد من إمكانية الوقوع في الخطأ »(٢٥) .

ومهما كان من شيء ، فإننا نلاحظ من هذا النص ، غيره إصرار ألتوسير على تحرير الماركسية من التصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الاصرار يستند إلى قراءة « تشخيصية » .

الاشكالية والقطع :

يقول ألتوسير في تقديم الطبعة الثانية من كتابه « قراءة كتاب رأس المال » :

« إن الاتجـــاه العميق الذي يسود كل كتاباتي لا يرتبط بايديولوجيا البنيوية »(٢٦) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلا « إيديولوجيا بنيوية » يحاول ألتوسير أن يتجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً في النهج

(25) P. M., P. 229.
(26) L. C., I, p. 6.

البنيوى . فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات « الاشكالية » و « القطع » .

ويطلق التوسير مصطلح « إشكالية » Problématique على البنية النظرية السائدة فى زمان معين ، وهى التى يخضع لها الباحث فى أى فـــرع من فروع المعرفة . فمارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هى الشرط الضرورى لكل مسعى يقوم به الباحث فى ذلك العلم ، لأنها هى التى تحـــدد المعضلات وتقترح ما يناسبها من حلول (٢٧) .

والإشكالية هى البنية النسقية التى توحد مختلف العناصر داخل التخصص الواحد سواء أكان ذلك فى مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير ذلك . فإذا صح المقال الإيديولوجى مثلا يختلف من كاتب لآخر ، إلا أن هذا الاختلاف توحده مع ذلك مقولة واحـــدة هى الإشكالية السائدة للمقال الإيديولوجى . والإشكالية هى التى تحدد المسار الرئيسى للنص ، كما أنها هى مركز الثقل الذى تلتف حوله جميع العناصر ، ابتداء من موضوع النص إلى المقال الذى يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضاً ما يعرضه النص من مشكلات وما يصل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يعنى معرفة الآلية الوظيفية التى يجتمع حولها عدد من النصوص . وهذه الإشكالية فى النهاية ليست سوى شرط للانتاج النظرى .

ويرى التوسير ضرورة الحديث عن التكوين النصى formation textuelle لابد من أن نتحدث عن النص Texte خصوصاً وأن كل إنتاج نصى يحدده نمط

---

(27) L. C., I, p. 27.

خاص هو الذى يتحكم فى تكوينه. وكل تكوين نصى يتضمن وجود إشكاليتين إحداهما هى المسيطرة. فكتاب « رأس المال » مثلا يتضمن تحديداً لمرحلة سابقة على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (٢٨) . وعلى هذا الأساس ينبغى دائما - فى كل نص - أن تتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضاً العناصر التابعة للاشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تتصف بالأصالة ، وهى لهذا لا ترد إلى إشكاليات أخرى . والأصالة التى تتصف بها الإشكالية هى التى تكوّن منها وحدة نسقية . والإشكالية لا تتصف بصفة منعزلة بل هى تتصل بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة وتجتمع فى تنظيم منطقى ذى صبغة معرفية . وعلى هذا ، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يعنى أننا بصدد نص ماركسى ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات .

والإشكالية تتصف بالموضوعية لأنها تحدث تقارب بين نظريتين أو أكثر لما تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة الموضوعية هذه هى التى تسمح بأن تتفحص النص جيداً وأن نكشف منه المغزى والهدف . فقد لاحظ ألتوسير أن فيورباخ يعلن أنه « مادى » ، ومع ذلك فقد كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التى تسمح بوجود أو عدم وجود الديانات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية العلمية هى الشرط الضرورى للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن أحقية وصفها بالمادية . وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن تاريخ النظريات هو فى الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل

---

(28) S. KARSZ, op. cit., p. 35.

إشكالية : إنه تاريخ التغاير والتقارب البنيوى. وتاريخ النظريات لايكون تاريخاً علمياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول هذه الإشكاليات المتحققة فى تكوينات نصية .

والصفة الأخيرة والهامة فى كل إشكالية هى أنها غير ظاهرة (أى متضمنة) . فالواقع أن النص الذى يساير إشكالية معينة قلما يعترف بذلك . وهذا لايعنى أن مؤلف النص يجهل تماماً إشكاليته ، فالاشكالية تصف الواقع الموضوعى أو المادى للنص ، وذلك على النقيض تماماً مما يزعمه للمنهج المثالى أو السيكولوجى الذى يجد التفسير الأخير للنصوص فى « الحياة الباطنة » أو الأعماق الدفينة للمؤلف . وبخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يعى تماماً جدة وأصالة إسهاماته فى مجال الاقتصاد السياسى .

إن تمييز الإشكاليات والتأكد من معرفة المؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعنى أننا نفهم المؤلف ابتداء مما عمله فعلا . فنحن لانفكك النص بل نضعه فى نسق ، ثم نحلله ابتداء من هذا النسق . وتظهر مقولة الإشكالية على أنهـــا تتضمن أن النصوص تولد فى التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى ألتوسير أن كل نص إنما هو إشكالية متجسدة Chaque texte est une problématique «à l'état pratique» *

وهدف القراءة « التشخيصية » ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة فى النص وفى النظريات التى يفصح عنها النص . فهى تبحث عن علامات الإشكالية الجديدة التى تظهر فى النص ، كما تكشف أيضاً عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة

وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عند ما نكون بصدد ثورة نظرية أو قلب جذرى لشروط الانتاج فى مجال النظرية .

ولم يكن هيجل مبدأ لثورة نظرية فى مجال الفكر ، كما ظن من قبل ، وذلك لأن جوهر التطور التاريخى عنده هو منطق التناقض .

وهذا الاخير ليس سوى المنطق الكلاسيكى مقلوباً Renversée . وقد كان هدف هيجل استيعاب النظرة إلى التاريخ فى ضوء التصورات الغائية والقوانين العلية أو التنبمية ، وهى النظرة التى سادت فى القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس(٢٩) .

ولاحظ ألتوسير أن نجاح منهج التحليل النفسى عند فرويد وظهور الأبحاث الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهى إشكالية تعمل فى مجال المعرفة برمتها ، وتدخل فى علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفى ولما كانت الإشكالية الجديدة تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستهدف الكشف عن هذه البداية وعما تحمله من نتائج . وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و « مقولة الإشكالية » تطبق فى مجالين متكاملين : الأول ابستمولوجى (معرفى) ، والثانى سياسى .

أما المجال المعرفى ، فهو يظهر فى نمط التساؤلات التى يوجهها العلم لموضوعه ،

---

(29) L. C. ; II, p. 64.

ولاشك أن هذا النمط الجديد من التساؤلات هو ما تفرزه الإشكالية الجديدة (٣٠).

وأما المجال السياسى ، فإنه يظهر من التغيرات التى تحدثها الإشكالية الجديدة فى نمط التفاعل الاجتماعى وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة ايديولوجية بين الطبقات (٣١) .

وبخصوص المجال السياسى الذى أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ماوجده فرويد من مقاومة لأفكاره إنما يتماثل فى أوجه كثيرة مع ماوجده ماركس وجاليليو . فقد كانت المقاومة فى كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساندها القوانين الوضعية والسياسة القائمة ، كما كانت تنبثق عن ايديولوجيات طبقية أضيرت من جراء هذه الاكتشافات . فنحن نلاحظ أن الأخلاق البورجوازية هى التى تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما لها من رصيد تتشابك بداخله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية ؛ إذ قام يناهض نتائجه لفيف من المدافعين عن « العقد الاجتماعى » ، ومايتطلبه هذا العقد (أو التعاقد) من قدر من الحرية وقدرة على الإختيار لاتسمح بهما نتائج فرويد (٣٢) . كما قامت تعارضه أيضاً المؤسسات الطبية والعلاجية ، وأخيراً استهجنته النظرة الاجتماعية

---

(30) Ibid. , p. 122.

(٣١) راجع بهذا الصدد مقال ألتوسير عن ماركس الشاب :

P.M. , PP. 45–83

(٣٢) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد على الحتمية السيكلوجية .

الصحة (٣٢) .

ولا ينبغى أن يغرب عن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة عند فرويد وماركس وجاليليو قد التفت بإيديولوجيات طبقية فأكسبتها قوة وجعلت منها أرضاً صلبة أو تكئة ترتكز عليها . وهذا لا يعنى أن الايديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعنى على الأخرى وجود ترابط ضرورى بين المقال النظرى (العلم) ، وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة ، وهو ما يبرر الدور الإجرائى لمقولة الإشكالية (خصوصاً وأنها ضد الجانب السيكولوجى وضد الجانب الاجتماعى وترتكز فقط على الجانب النظرى) .

وننتقل إلى مصطلح « القطع » .

إن القطع الابستمولوجى هو الخط الفاصل بين الإشكالية العلمية والإشكالية الايديولوجية كما تظهران فى المجال . والقطع وهو نقطة اللاعودة يعنى ميلاد علم جديد ، وهو يشير إلى نقلة المفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه النقلة هى التى تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشمله من أنماط واقعية للسلوك كما تسمح بتمييز المقال الإيديولوجى نفسه .

وفى « قراءة كتاب رأس المال » يحدثنا ألتوسير عن قطع إبستمولوجى Coupure épistéimologique تعرض له فكر ماركس نفسه (حوالى سنة

---

(٣٢) كانت نظرة فرويد متشائمة . فهى تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته ـ عقده النفسية واستعداداته المرضية .

١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠) . ففي هـذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة « القطع » أو القطيعة الإبستمولوجية قال بها أولا باشلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكوه صاحب « أركيولوجيا المعرفة » (وهي عنده تفصل بين الحقب المعرفية) ، ثم ظهرت بعد ذلك عند ألتوسير صاحب الإشكاليات .

أما عن « القطيعة » التي تعرض لها فكر ماركس، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم - وهي تشتمل على مقال مفعم بالنزعة الانسانية والايديولوجيا والفلسفة الزائفة (٣٤) ، التي تستخدم ألفـاظ ومصطلحات مثل الماهية ، والذات ، والمعنى ، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التي تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة وصور وبناءات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بلحظات جدليـة (ديالكتيكية) هي التي تمخضت في النهاية عن كتاب « رأس المال » . وهؤلاء يفهمون مسار الفكر الماركسي بتطبيق منهج هيجل .

والحقيقة — فيما يرى ألتوسير — أنه لايوجد اتصال بين الاشكاليتين اللتين تعرض لهما ماركس فظهور الاشكالية الجديدة يعني انتقال من الايديولوجيا إلى العلم ، ومن العيني إلى المجرد ، ومن العلاقات بين الأشخاص إلى العلاقات بين

---

(٣٤) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الأصيلة هي التي تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

الألفاظ ومن المعاني إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة وما تضمنته من تصورات جديدة هي في نظر ألتوسير موضوع كتاب « رأس المال » . وعلى الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة في هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد كان ينقصه « التصورات » Concepts التي تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٣٥) ، ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الايديولوجية والصياغات الهيجلية التي أوحت إلى كثيرين أننا بصدد استمرار للاشكالية السابقة (أي كتابات ماركس الشاب قبل سنة ١٩٤٥) .

---

(35) E.C., I, PP. 72-75.

تصحيح « الفهم الخاطيء » للماركسية

إن كل قراءة حرفية لكتابات ماركس تعتبر التحليل الماركسي «رادفاً للتحليل الاقتصادي. ولكن في حين أن بعض القراءات المتمسكة بهذا الترادف تجعل من الماركسية إمتداداً للاتجاهات المادية والآلية التي ظهرت منذ القدم، نجد أن البعض الآخر يمزج التحليل الاقتصادي بتحليلات سيكلوجية وانثروبولوجية وثقافية. وهكذا ترد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية Mécanicisme والآخر يعتبرها نزعة إنسانية Humanisme في حين أن القراءة الحقة عند ألتوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق « نظرية أو سياسة ماركسية »(1). وكانت الماركسية تزاوج بين نزعة علمية متطرفة ونزعة إنسانية تقدمية تتناقض معها. إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعي بعلاقات صارمة بين قوى مادية عاتية، يتحدد بفضلها مستقبل بني البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يجول بخاطرهم، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المتزمتة « الأمل » في ظهور عهد قريب تتحقق فيه الحرية، وتسود العدالة، كما يسود فيه الوئام بين بني البشر.

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهر بين نزعة علمية متزمتة ونزعة إيديولوجية تبتعد عن العلم أن حاول الماركسيون بعد ماركس فصل طرفي التناقض، وفضلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية، ودعموا اختيارهم بمؤلفات ماركس الشاب (وهي المؤلفات السابقة على كتاب « رأس المال »)، وأظهرونا على فلسفة ماركسية تبتعد تماما عن العلم.

(1) SAUL KARSZ . Op, Cit., p. 33.

وفى مواجهة هؤلاء الذين ردت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر ألتوسير ، ويستهدف بالدرجة الأولى إعادة الطابع العلمى لأعمال ماركس ، ويخلصها مما اختلط بها من شوائب إيديولوجية ، فـ « قراءة كتاب رأس المال » التى يدعونا إليها ألتوسير هى التى تمكننا من الكشف عما يعتبره مساهمة علمية حقيقية من جانب ماركس فى مقابل التخبط الإيديولوجى عند سابقيه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكننا أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من ابستمولوجيا ، وأيضا عن النظرية التى يتضمنها (أى الفلسفة الماركسية) ومن المعروف أن العلم والإبستمولوجيا والفلسفة تترابط وتلتقى عند ألتوسير ، كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول ألتوسير : « ليس من الممكن أن نقرأ حقاً كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التى ينبغى أن نقرأها هى الأخرى فى نفس الوقت فى كتاب رأس المال »(٢) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفه . الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هى علمية وفلسفية فى نفس الوقت . والفلسفه عند التوسير هى شرط معقولية موضوع العلم . والتفلسف هو دراسة فى أى الظروف وبأى الشروط تظهر المشكلات العلمية فالفلاسفة هم الذين يؤرخون النظريات ويكتبون نظرية ذلك التأريخ .

إن كتاب « رأس المال » إذن ليس مجرد أطروحه فى الإقتصاد إنه فى نفس الوقت يتضمن كل الفلسفه الماركسيه ، وذلك لأنه « نظرية علمية فى الإقتصاد » .

2 — L. C., II, p. 12.

ألم يقف ماركس فى مواجهة التصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite للإقتصاد البورجوازى ؟

ألم يصرح بأنه ، ينبغى إدخال التاريخ فى فهم المقولات الإقتصادية لكى تتضح طبيعتها ونسبيتها وقدرتها على التأثير فى مدلولاتها ، (٣) ؟

يرى ألتوسير أن هذه النقطة عند ماركس هى التى تولد عنها سوء الفهم عن علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الاتجاه التاريخى المزعوم الذى اعتبر من أساسيات الفكر الماركسى (٤) .

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإيديولوجى للزمان الهيجلى على نظرية ماركس العلميه ، وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية ، وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساذج لزمان يتصل بالوعى الفردى والممارسه اليومية . إن ، استمرارية الزمان ، عند هيجل ترتبط باستمرارية التطور الجدلى للفكرة Idée . ولفهم سمات الحاضر كان هيجل يلجأ إلى (ماهيه) الكل الإجتماعى بوصفها لحظة من لحظات تطور (الفكرة) . فخلف وراء تنوع المظاهر الاقتصاديه والسياسيه والفنيه والدينيه تكمن لحظه من لحظات الحضره الكليه للفكرة الشاملة . والكل الاجتماعى يؤدى وظيفته إذن باعتباره (كلا عقلياً) tout Spirituel يوجد فى الأعماق السحيقة .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيجلى ، نلاحظ أن المفهوم الماركسى للتاريخ ينبغى أن يكون إبتداء من التصور الماركسى للشمول الإجتماعى la totalité sociale . فماركس يقول بوجود بنية مستقلة نسبياً ، لكل

3 — Ibid , p. 36.

4 — Ibid., p. 37.

مستوى من المستويات (الاقتصادية والسياسية والعلميه والجماليه والفنيه .. الخ) ثم يعمد إلى تكوين « الكل الاجتماعى » باعتباره « بنيه معقدة » تتألف من ترابط المستويات البنيوية ، مع ملاحظة أن « البنية الاقتصاديه » هى التى تحدد جميع البنيات (غير الاقتصاديه) . يقول ألتوسير :

« ليس من الممكن — فى نظر ماركس — تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للكل فى نفس الزمان التاريخى : وذلك لأن نمط الوجود التاريخى لتلك المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ، وهو زمان مستقل نسبياً عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فأنه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبياً » (٥) .

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة فى فكر ماركس . فكل مستوى من المستويات يتمتع ببنية مستقلة تخضع لتحديدات وتؤثر فى الكل . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يكون « الاقتصاد » مماثلا للماهية الهيجلية ، وتكون البناءات الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضا لا يمكن أن يكون التناقض الاقتصادى هو المحرك الديالكتيك الماركسى وهو المحدد للشمول التاريخى وكأنه مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها معلولات أو انعكاسات لحقيقة أولى .

التناقض الاقتصادى إذن لا ينبغى أن ينظر إليه على أنه ماهية أو مبدأ أو علة بالمعنى التقليدى . ومع ذلك ، فإن الشمول الماركسى إنما ينغلق على مجموع

---

5 — L. C., II, p. 46.

من التحديدات الفعالة التي يقودها الاقتصاد . ولكي تتضح هذه النقطة يقترح علينا التوسير فكرة التحديد المتعدد العوامل Surdetermination أو التناقض ذو الأطراف المتعددة Contradiction surdéterminée . يقول :

« إن التناقض (الماركسي) لا ينفصل عن بنية الكيان الاجتماعي في مجموعه ، أي أنه لا ينفصل عن الشروط الصورية لوجوده والعوامل التي تتحكم فيه ... إنه إذن متأثر بها وخاضع وعـــدد لها في نفس الوقت كما أنه خاضع لمختلف مستويات التكوين الاجتماعي التي يبعث فيها الحياة . وهذا ما يبرز القول بأنه مبدأ التحديد المتعدد العوامل »(٦) .

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخصان تطور القوى المنتجة : زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج ، وزمان وتاريخ لوسائل الإنتاج ، وزمان وتاريخ لعناصر البنيات الفوقية .. الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وشدته ، أي استقلاله بالنسبة للكل رغم تبعيته له في نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسي للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متمايزة Temporalité différentielle أو تاريخ فارق Histoire defférentielle(٧).

إن هذا التصور المعقد ذا التحديد المتعدد العوامل للشمول الماركسي ، وهذا الاستقلال النسبي لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور طبيعة فارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة المبسطة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه في مجموعه

---

6 — P. M., pp. 99 — 100.

7 — Jean CONILH ; Op. Cit., p. 187.

مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لما هية غامضة تختبيء تحت الاقتصاد ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ماهي جدباء . وحسبنا أن نذكر ماعرف عن فقر النظريات الماركسية فى مجال الإنسانيات وبالتالى فقر الجمهوريات الاشتراكية فى هذا النوع من الانتاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفوقية ، كل على حده (٨) .

ماركس وهيجل :

على الرغم مما درج عليه المؤلفون فى تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدل الماركسى امتداداً لجدل هيجل فى صورته المعكوسة ، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التى تؤيدهم فيما ذهبوا إليه ، فإن ألتوسير يبرهن — بقراءته التشخيصية — على وجود قطيعة ابستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانيين .

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور فى كتابات ماركس نفسه .

وكان ماركس قد كتب فى مقدمة كتابه « رأس المال » يقول : « إننا نرى الجدل عند هيجل واقفاً على رأسه ، لذا لابد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح ، كى نستخلص اللب العقلانى من داخل القشرة الصوفية » .

ورأى البعض فى هذه العبارة دليلا على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنسان الذى يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائماً هو هو الإنسان .

ويرفض ألتوسير هذه النظرة الساذجة التى تقول بالاتصال ، ويؤكد أن

---

(8) Ibid

، استعراض الب التعاقب ، يشير إلى عملية تغيير جذرى يتعرض لها انتاج مستحدس ولا تكشف عن تكاملات الظاهرة(٩) .

ومهما كان من شىء ، فإنه لاخلاف على أن ، بنية ، الجدل الماركسى تختلف تماماً عن بنية الجدل الهيجلى ، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على الفهم المتعدد للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل يستند إلى نظرة واحدية مبسطة للتناقض .

الماركسية ليست هيجلية إذن ، لأنها لاتجعل من التناقض الهيجلى (وصورته الواحدية المبسطة) المحرك الأوحد لعجلة التاريخ بأسرها ، وهى تستعيض عنه كما قدمنا بفكرة التحديد المتعدد العوامل فالتناقض القائم بين ، رأس المال ، و ، العمل ، هو تناقض معقد متعدد تحدده مجموعة من الأشكال والظروف الملموسة بالاضافة إلى صور البنيات الفوقية .

وكان بعض المؤلفين يقرر بأن ماركس استبقى ، الحدين ، الأساسيين فى تفكير هيجل وهما المجتمع المدنى والدولة ، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما بحيث تصبح الظاهرة ماهية والماهية ظاهرة . والحقيقة ـ فيما يرى ألتوسير ـ أن ماركس قد رفض كلا من ، الحدين ، الهيجليين كما رفض العلاقة القائمة بينهما . فهو لم يقلب وضع الجدل الهيجلى لتصبح الحقيقة الإقتصادية هى ماهية الظاهرة السياسية بعد أن كانت السياسة هى الماهية بالنسبة للاقتصاد فالاقتصاد أو الجانب المادى بوجه عام لايمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحد للمعقولية الشاملة .

ويرى ألتوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخى بأسره إلى ذلك الجـــدل المادى المولد لأنماط الانتاج المتعاقبة وإلا لكانت الماركسية مجرد نزعة اقتصادية متطرفة .

---

(9) P.M., pp. 87—90.

القول بأن « الاقتصاد » هو العامل الأوحد المتحكم فى حركة التاريخ ، يعتمد إذن على فكرة « التناقض البسيط » ، وهو قول باطل لا تؤيده نصوص ماركس فالواقع المتعقل عند ماركس هو « كل بنيوى » له مستوياته النوعيه المختلفة . والبنية الاقتصادية فى مجتمع من المجتمعات لا تفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنيوية السائدة والتى تترابط فيما بينها داخل نسق محكم .

ويظهر لنا مما تقدم أن ماركس ـ فى نظر ألتوسير ـ يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الأحادى القائم على إغفال ما فى الواقع من « تعقد » . فمفهوم « الواحدية » ـ عند ألتوسير ـ هو مفهوم إيديولوجى غريب على الماركسية ، كما أن الواقع الماركسى لم يعد « ديالكتيكيا » بل أصبح « بنيويا » : فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضى بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزمنى ، فإن الواقع البنيوى يشتمل فى كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة ، باطنة . وإذا كان « الكل » الهيجلى ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو لمبدأ بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطـــور « الفكرة المطلقة » ، فإن « الكل » الماركسى هو نسق بنيوى معقد له مستوياته النوعية المختلفة .

وهكذا تفشل النزعة الهيجلية التاريخية فى تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من « وحدة أصلية بسيطة » Unité originaire مما دعا ماوتسى تونج إلى مخالفته عند ما قال : « أنه ليس فى العالم شىء واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة » . وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تعاود البدء دائماً من جديد ، إلى غير ما حد ، على أن يكون « التعدد » مجـــرد « ظاهرة »

تنحصر مهمتها فى الكشف عن « ماهية » الوحدة الأصلية(١٠) .

يقول ألتوسير :

« إن الماركسية تبتعد عن الأسطورة الأيديولوجيـــة لفلسفة تبحث عن الأصل origine ، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة . فهذه البنية هى المحددة لطبيعة الأشياء ، كما أنها هى المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التى تتمخض عن المعرفة .

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هى بداية وأصل الوجود ، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها فى الماضى إلى الحد الذى لا يمكن لمعرفتنا أن تتوغل أبعد منه . لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطه بل وحـــدات معقدة تكون « بنية » (١١) .

البنية والاقتصاد :

اعتقد أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التى ينطوى عليها النظام الاقتصادى الرأسمالى هى التى تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادى ناشىء . وأصحاب هذا الاعتقاد يهملون دور المستويات النوعية ودور التاريخ الثورى على وجه الخصوص . فهم يرون التناقض السائد فى قوى الانتاج والاقتصاد والممارسة العملية ، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والإيديولوجيا .

ويرى ألتوسير أن هذا التفسير الاقتصادى المتطرف خاطىء ، لأن بعض

---

(١٠) راجع أيضاً : زكريا ابراهيم « مشكلة البنية » ص ص ٢٣٢ ٢٣٧

(11) P.M., p. 203.

نصوص ماركس ولينين تقرر بوضوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ . ومن ثم ، فإن الوفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظرى وبإعادة النظر فى الجدل (١٢) .

والبنية ليست صورة منظمة (بكسر الظاء وتشديدها) لوسط متجانس ، وذلك لأن لكل مجال بنيته النوعية الخاصة به (مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإيديولوجيا الخ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة ، فإنها هى التى تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة . ومن ثم ، فلا ينبغى الاعتقاد بأن البنية الإقتصادية تتطور فى وسط متجانس . يقول ألتوسير : « إن ماركس رفض فكرة المجال المتجانس للظواهر الإقتصادية كما رفض تصور « الإنسان الاقتصادى » الذى تستند إليه تلك الفكرة » (١٣) .

وقد كان تصور « الإنسان الاقتصادى » يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins ، وتعريف الإقتصاد بأنه النشاط الذى يهدف إلى إشباع الحاجات البشرية .

ويبين ألتوسير أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الإقتصادى يكون فى اتجاهين : فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية ، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو .

وزيادة على ذلك ، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هى معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته .

(12) Jeanne Parain-vial «Analyses Structurales et Idéologies Strcturalistes», (Privat Toulouse, 1969), p. 155.

(13) L.C , II, p. 137,

ويرى التوسير أن الحاجات الوحيدة التي لها دور اقتصادي هي الحاجات التي من الممكن أن تشبع اقتصادياً : وهذه الحاجات لا ترد إلى « طبيعة الإنسان » بل إلى مستوى دخله ، وإلى طبيعة المنتجات التي في متناول يده ، والتي ظهرت في لحظة من اللحظات كنتيجة للقدرات التقنية الإنتاجية(١٤) .

ويلاحظ التوسير أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة صور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك ، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية ، بل يمتد أيضاً إلى أنماط الاستهلاك وإلى الرغبة في الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلا لا توجد إلا إذا وجد انتـــاج لسيارات الركوب)(١٥) .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستهلاك الفردي الذي يقوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وقيم الاستخدام(١٦) إنما يرتد في النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أي مستوى قوى الانتاج ، وعلاقة الإنتاج بالنظام الاجتماعي ، وكيفية توزيع الدخل ، وكيفية التصرف في فائض القيمة ، والمرتبات) . وهنا نصل إلى « الطبقات الإجتماعية» التي هي بمثابة الذوات الحقيقية les vrais sujets في عملية الإنتاج .

ومما تقدم يتبين لنا أن العلاقة المباشرة بين « الحاجات» وبين « طبيعة بشرية » يكاد يكون ضرباً من الوهم : وربما كان الأحرى بنا أن نقلب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغي أن تمر بالتعريف الاقتصادي

---

(14) Jeanne Parain-vial : Op. cit., p. 157.

(15) Ibid.

(١٦) الاشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية المتداولة في الأسواق.

لتلك الحاجات . والحاجات تخضع بدورها لتحديد بنيوى مزدوج : بنية العلاقة بين القوى المنتجة ، وبنية لعلاقات الإنتاج .

ويلاحظ التوسير أن هذا التصور إنما يرفض الأنثروبولوجيا الكلاسيكية ودورها المؤسس للاقتصاد . فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت لعلاقات الإنتاج ، وأصبح الإنتاج هو الذى يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس . ومع ذلك فإن الفضل لماركس لا فى أنه أحكم سيطرة علاقات الانتـــاج فحسب ، بل لأنه تحدث عن موضوع جديد للاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه الاقتصاد الكلاسيكى (١٧) .

إن مفهوم « الانتاج » عند ماركس يتضمن عملية العمل ، والعلاقات الاجتماعية للانتاج .

أما عملية العمل ، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للانتاج ، وتشمل ثلاثة عناصر : نشاط الانسان ، والموضوع او الشىء الذى ينصب عليه هذا النشاط ، والأدوات التى يستخدمها الانسان فى ممارسة نشاطه .

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد البورجوازى لدور الثروة الطبيعية فى عملية العمل ، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الانسانى خصوصاً وأنه لاتوجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل ، كما أن العمل لاينصب إلا على الثروة الطبيعية .

لم يبق إذن فى تصور ماركس سوى « الوحدة » Unité ، فى وحدة

---

(17) L.C., II, pp. 139 -144.

(الانسان ← العامل ← فى ← الطبيعة) . وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية الملازمة للانتاج .

أما العلاقات الاجتماعية للانتاج فيقول عنها ألتوسير :

• إنها لايشكلها الانسان فقط ، بل تأليفات خاصة تضاف إلى عناصر عملية الانتاج وإلى الظروف المادية لعملية الانتاج «(١٨) .

وأما مفهوم « نمط الإنتاج » ، فإنه يتضمن وحدة تشمل : الانسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية .

وهنا يظهر لنا معنى « البنية » : فهى العلاقة المسئولة عن تدبير العناصر . وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات .

ولتوضيح هذه النقطة نقول أنه لما كان مصطلح « قوى الانتاج » يشير إلى علاقة خاصة داخل « نمط الانتاج » . ولما كان الطابع المميز لهذه القوى — فى المجتمع الرأسمالى — هو انتقالها المستمر من العمل اليدوى إلى العمل الميكانيكى (الآلى) ، فإنه قد ترتب على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفتيته بحيث أصبح أى منتوج صناعى ، مهما صغر حجمه هو حصيلة عمل الكثرة . وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات ، ويسأمون من تأديتهم لحركات آليـــة ورتيبة ومفترية ، بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العلمية والتجارب العملية التى أدت فى مجموعها إلى ظهور الآلة ، وهو لايهمل دور الدولة فى ضمان الظروف الآمنه .

---

(18) Ibid., 149.

ويقول ماركس عن هذا العمل المتقرب :

,, لـكي تكون منتجاً يكفي أن تقـــوم باحدى وظائف العـــامل الجمعي travailleur Collectif ، أو أن تكون عضواً من أعضائه(١٩) ،، .

وهكذا ، فإن ,, ماركس بتحليله لواقع الظروف المادية التي يتضمنها مفهوم الانتاج ، إنما يفتح مجالا لتصورات إجرائية في ميدان التحليل الاقتصادي,,(٢٠)، من هذه التصورات مثلا رأس المال الثابت ورأس المال المتغير . بل إن موضوع علم الاقتصـاد قد اكتسب عنده تعريفـــاً جديداً هو : بنيـة علاقات الانتاج .

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن نحـده بين معطيات العالم الخارجي . فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف عنه ، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب(٢١) .

ذلك لأن من أهم خصائص العـلم أن يركب موضوعه ، أي يكشف عنـه باعتباره علاقة مختبئـة . فالحقيقي مختبيء بطبيعته كما يقـــول شيخ البنيويين ليفي ـ ستروس .

والاقتصاد عند ألتوسير هو البنيـة السائدة ، أي هي التي تسود وتحكم سائر المستويات البنيوية داخل النسق الاجتماعي الشامل . ومع ذلك فإن ألتـوسير

(19) Le Capital, 11, pp. 183 et 184

ذكره J.P. VIAL, op. cit., p. 159

(20) L.C., 11, P. 146.

(٢١) راجع مبادىء المنهج البنيوي في مقدمة هذا البحث .

يرفض النزعة الاقتصادية المتطرفة التي تعتبر الممارسة الاقتصادية هي الواقع الوحيد والعلة الأولى وتنظر إلى سائر الممارسات الأخرى على أنها انعكاس للممارسة الاقتصادية .

وإذا جاز لنا أن نستبقي مفهوم « العلية الاقتصادية » ، فينبغي أن نعلم أننا هنا لسنا بإزاء علية ميكانيكية ، بل هي علية من نوع آخر مختلف تماماً هي « العلية البنيوية » . والعلية البنيوية هنا هي تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أو هي مجرد إشارة إلى « كون العلة في صميم معلولاتها »(٢٢) .

يقول ألتوسير :

„ إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات . والاقتصادي العادي ينشغل بالوقائع Faits الاقتصادية الملموسة القابلة للقياس (مثل قيمة السلع ومقايضتها بأخرى ، ومثل الرواتب والعائد والإدخار الخ) ، دون أن يتوصل إلى بنية هذه الوقائع . ومثله في ذلك كمثل الفيزيائي — قبل نيوتن — عندما تعلق بصره بسقوط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية ,,(٢٣) .

ويتضح من هذه العبارة أن ألتوسير يقف في مواجهة التجريبيين ويفكر على طريقة العقلانيين . ويتأكد ذلك في عبارة أخرى يقول فيها :

« إن معرفة أي شيء واقعي لا تمر مباشرة بالملموس ، بل بإنتاج تصور لذلك الشيء به يصبح موضوعاً للمعرفة . وهذا هو شرط إمكانية

---

(٢٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص٢٢١ .

(23) L.C., 11, P. 168.

النظرية »(٢٤).

والمعرفة بهذا المعنى لاتحتضن الواقع بل إنها تنصب على « كل » معقد « بنيوى » معطى مسبقا. وهى تعمل على استحداث (التصور) الملائم له بوسائلها النظرية الخاصة. وبعبارة أخرى، يرى ألتوسير أن وسائط المعرفة هى « المفاهيم » أو « التصورات »، وأن موضوع المعرفة من حيث هو « إنتاج » لابد من أن يجيء مغايراً تماماً للموضوع الواقعى، ومن ثم فإن عليه أن يندمج فى نسق محكم من « المفاهيم » أو « التصورات » حتى يصبح موضوعاً علمياً بالمعنى الدقيق. وهنا يظهر خطأ النزعة التجريبية الساذجة التى ترد التصور المادى إلى التأكيد بأن الوعى هو مجرد انعكاس للواقع يتصف بالسلبية فى حين أن المعرفة عند ماركس هى بمثابة « إنتاج » يغير من مادة الممارسة النظرية الأولى.

إن المعرفة لاتتولد إذن عن المادة، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها.

البنية والتناقض :

يقول ألتوسير :

« إن بنية علاقات الانتاج هى التى تحدد أماكن ووظائف يشغلها القائمون بالانتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف »(٢٥).

ونلاحظ فى تطبيق تصور البنية الاقتصادية (وهى البنية السائدة) على المادية التاريخية، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى « السيادة » و

---

(24) Ibid, P. 164.

(25) L.C., II, P. 2?9.

«التناقض» . وهو جمع ضرورى لتفسير الصيرورة ولتبرير المصالحة بين عبارتين هامتين لماركس والتوسير :

ففى حين تقول عبارة ماركس « إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ » يقول ألتوسير « ليست السياسة هى صاحبة السيادة بل الإقتصاد »(٢٦) .

والحديث عن مفهوم التناقض فى كتابات ألتوسير يكتنفه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس. وهو ضرورى لأنه يجعل التغير معقولا أو يبرر معقولية التغير .

وكان ألتوسير يقف فى مواجهة مفاهيم « السلب » و « سلب السلب » على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية . يقول :

„ إن السلب وسلب السلب والاغتراب هى تصورات إيديولوجية لايمكنها — من وجهة النظر الماركسية — أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى „ (٢٧) .

وعلى أى حال ، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التناقض داخل البنية .

فالبنية — فى نهاية المطاف — ليست سوى تصور منظم لتصورات أخـــرى .

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التناقض (أو حتى الصراع) بين قوى ملموسة ، فإنه مع ذلك لايمكن لأى « تصور » أن يحمل فى

---

(26) P.M., p. 221.

(27) P.M., P. 221,

داخله علاقة تناقض . وذلك لسبب بسيط هو أنه لا وجود لتصور متناقض .

وعلى هذا ، فإذا صح أن بعض العلاقات التى تستهدف فيها البنية هى علاقات تناقض ، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التناقض داخل البنية . ولذا كان ينبغى إقامة علاقات محددة بين تصورات هى عناصر البنية وبين القوى المتصارعة فى الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها أنموذجاً لتشغيل الواقع .

تقويم وتعقيب

رأينا كيف أن تصور « التناقض » يشكل صعوبة داخل المفهوم الألتوسيرى للماركسية رغم أنه من التصورات الرئيسية عند ماركس . والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير للتساؤل ، بل مفهـــوم « التاريخ » أيضا . والسبب فى ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنيوى ذاته ، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . والبنيويون درجوا على وضع « النظام » فى مرتبة أعلى من « التغير » . وقد التزم ألتوسير بالمبادىء البنيوية ، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسى . وهو فى نظر البعض ـ يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس !

يقول الدكتور محمد الكردى فى مقال عن النقد البنيوى :

« إن ألتوسير يرفض ربط الفكر الماركسى بالتاريخ ، ويريد إقامة نسق منطقى فى قلب الخطاب أو النظرية الماركسية ، بحيث تكتسب قيمتها من ذاتها ، وتنبثق فيها « الحقيقة » من ترابط النسق ومنطقيته الذاتية »(١) .

ويقول روبير بارى Paris فى مناقشة لآراء ألتوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الإشتراكية فى فرنسا :

« إن بنيوية ألتوسير ليست الماركسية ، بل هى آراء ألتوسير تخفيها عبارات ماركسية ... وفى رأيى أن ألتوسير لا ينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل

---

(١) محمد على الكردى : « النقد البنيوى بين الإيديولوجيا والنظرية » مجلة فصول (مارس سنة ١٩٨٤) .

جداً . وأنا لا ألوم ألتوسير لأنه كتب ما كتب ، بل لأنه قدم ما كتبه على أنه ماركسي » (٢) .

ويتحدث هنري ليفيفر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوي ويقول عن البنيوية الماركسية :

« إنها طبعة جديدة لهيرافليطس راجمها ونقحها أحد الإيليين » (٣) .

وفيما يختص بالمنهج ، فقد لاحظنا أن ألتوسير أحل منهج « القراءة » محل منهج « التعليق » ، جاعلا منه طريقة تحليلية هي أشبه ما تكون بما يفعله المحلل النفساني حين يتخذ من بعض الكلمات المرسلة ، والهفوات اللسانية ، والفلتات العفوية أسساً علمية يبني عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الإلتفات إلى الكلام الصريح والعبارات الواضحة والتقريرات العلنية . ومثل هـذه القراءة « التشخيصية » لا تخلو من مخاطر خصوصا حين يجيء المحلل ويتكلم هو بدلا من أن « ينصت إلى المريض » . ولهذا أتهم ألتوسير بأنه لاينتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل جداً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فلا شك أن أعمال ألتوسير تمثل مرحلة إيجابية في إثراء الفكر المذهبي والسياسي بوجه عام والماركسي على وجه الخصوص .

---

2 — R. PARIS : « Hegel et marx », in (Cahiers dy Centre d'Etudes Socialistes, mai 1898). p.88

3 — H. Lefebvre : « Au dela du Structuralisme », (Paris 1971) p. 325.

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن هيرافليطس فيلسوف التغير في حين أن الإيليين كانوا يبرهنون على بطلان الحركة .

فكتابات التوسير هى التى وسعت نطاق المفهوم الماركسى للبناءات الفوقية وعلاقتها بالبناءات التحتية. وهى التى خلصت الماركسية من تلك الصورة المبسطة التى عرفت عنها والتى تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه فى مجموعه مجرد معلول أو ظل أو إنعكاس لماهية غامضة تختبىء تحت الاقتصاد. إن أعمال التوسير إنما تفتح الطريق إلى البحث فى جميع المجالات . فهى بمثابة برنامج حقيق يستهدف تكوين نظرية مستقلة ـ تستند إلى الفلسفة الماركسية ـ لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية ، كل على حـــدة ، لاستقلاله بتاريخ نوعى خاص .

ومن منطلق التقويم لهذه الأعمال التى أثارت ضجيجاً فى الأوساط الفكرية المعاصرة ، ينبغى أن نشير إلى غموض فى الماركسية انسحب على فكر التوسير : فالعالم الموضوعى للنظرية الماركسية التى يقترحها علينا التوسير هو عالم استاتيكى يفتقر إلى أبعاد ، ويبدو أنه يفتقر أيضاً إلى مركز للتوجيه أو إلى فاعل يضع فيه الحركة . صحيح أن ماركس برىء من هذا التصور الاستاتيكى للعالم، إلا أنه مع ذلك ، مسئول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشرى ، فهو يؤسس علماً للظواهر الاقتصادية والاجتماعيـــة فى كل ما تتصف به من ضبط وصرامة وموضوعية ، ثم يحاول أن يزج فيه بإرادة بطولية وزعما فوضوية لحركة عمالية تطالب بالإشتراكية . والسؤال هو : هل يمكن أن يتم هذا التزاوج على أساس من العلم فقط ؟ وكيف ؟

• هل التغير الذى تنبأ به ماركس قد تحقق فى فضاء البلد كما رصدت مسبقا ـ وبكل دقة ـ معظم التحركات المستقلة للأجرام السماوية ؟ .

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم ، فلسنا بحاجة لبذل الجهد ومضاعفة النشاط .

وإذا كانت غير ذلك ، فإننا نتساءل عن مصير النظرية التي يستند إليها العمل السياسي . وهل تترك هذه النظرية لتقدير السياسي نفسه وما يتصف به من انتهازية هي من مكونات طبيعته ، أم يترك الأمر لتلقائية الجماهير فتتحرك في الوقت المناسب وفي الاتجاه الصحيح مقودة في ذلك بقوة مبهمة يتعذر الوعي بها ؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع ثقتها الكاملة في الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة ، وما قد يترتب عليها من تغيير في العلاقات . وهي بذلك تنسب التغيير إلى أي شيء آخر غير الذكاء الإنساني وما يخططه من مشروعات !

أليس من حق العلم أن يحتج ضد إضافة هذه الإرادة المنفعلة (إرادة الجماهير) إلى الجو المادي الذي يسود بنياته ؟

ألم يبين لنا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التي تبعث فيها الحياة لا يمكنها أن تنبثق عن العالم الموضوعي الثابت للمعرفة ؟

لقد أراد ألتوسير أن يقضي على الغموض الذي ساد في الفلسفة الماركسية ، وذلك بردها إلى حظيرة العلم .

ولكن ، هل يمكن لنظريته البنيوية أن تأتي بعلم اقتصاد القيم والإرادة ، وهو مجال يختلف تماماً عن مجال العلم والابستمولوجيا ؟

وفيما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية السائدة التي تحكم وتسود بداخل النسق الاجتماعي ، نقول إن هذا المشروع الذي بدأه ألتوسير يماثل المشروع الديكارتي القديم الخاص بالرياضة الكلية . وكان باشلار قد تصدى لمثل هذه المشروعات وأثبت عدم إمكانية تحقيقها على أي صورة ، كما أكد أن الحلم الخاص بإنشاء علم كلي ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل لسيطرة ميتافيزيقا الماهيات .

وقد يبدو هذا الحلم إلى الأبد بعد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان غير متجانس ، يسوده التنافر وعدم الاتصال .

وإذا كانت الفلسفة ابتداء من أرسطو هي معرفة بالعلل الأولى فإنه ليبقى على كل فيلسوف أن يبرر اختيار علله الأولى . غير أننا نفتقد هذا التبرير عند التوسير .

وكان بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العلية الاقتصادية على طبيعة الإنسان نفسه . وهذا ما فعله سارتر مثلا في كتاب «نقد العقل الجدلي»[4]. أما ألتوسير فهو تارة يحدثنا عن «العلية البنوية» وتارة أخرى عن «كون العلة في معلولاتها » أو « وجود البنية في آثارها » [5] ، وهي مصطلحات متخبطة وتظل غامضة . وربما كان سبب التخبط أن ألتوسير يرفض الدخول في أي مجال جديد سوى مجال العلم . وهنا نتساءل: لم هذا الاصرار من قبل الفلسفة المعاصرة أن تتعلق بأهداب العلم وتخشى أن تبتعد عنه ؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم ، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل جانب ، وتنفذ إلى أعماقنا ، وتتدخل في أخص أمورنا ، ولا يمكن لأي إنسان أن يهرب من هذه الحقيقة . وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تساير منهج العلم ، وتتساءل عن حدود المعرفة العلمية وقدرة الإنسان المعاصر على الاكتساب والاستيعاب . غير أن هذا الالتقاء المذهبي بخصوص الالتفاف حول المعرفة

---

(٤) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠ . راجع : « البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها » للمؤلف .

(5) L.C., II, PP. 170–171.

العلمية ومناهجها إنما هو أصدق تعبير عن القلق المعاصر . ويتأكد هذا الرأى من قبل أحد رواد البنيوية ميشيل فوكوه حين يقول :

« إن البنيوية ليست منهجاً جديداً ، إنما الضمير المتيقظ والقلق للمعرفة الحديثة » (٦) .

كما يتأكد من تساؤلات نيتشه ومخاوفه حين يقول :

أليست غريزة الخوف هى التى تقود معرفتنا ؟

أليست السعادة التى تصاحب اكتساب المعرفة هى الغبطة التى اقترنت بالأمان بعد أن عثرت عليه أخيراً (٧) ؟

---

(٦) ميشيل فوكوه : « الكلمات والأشياء » ، ص٢٢١ .

«7» Nietzsche : «Le gai Savoir »

ذكره : J. CONILLI, Op. cit

مصادر البحث

أولا : أهم مؤلفات ألتوسير : L. ALTHUSSER

1 — Montesquieu : La Politique et l'histoire (Paris, P.U.F., 1959).

2 — Pour Marx (Paris, Maspero, 1966).

3 — Lire le Capital (Paris, Maspero, 1968).

4 — Lénine et la philosophie, (Paris, Maspero, 1969).

5 — Réponse à John Lewis, (Paris, Maspero, 1973).

ثانيا : مراجع أخرى :

١ - زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ .

٢ - محمد علي الكردي : « النقـــد البنيوي بين الإيديولوجيا والنظرية » (مجلة فصول : مارس ١٩٨٤) .

3 — CONILH Jean : « Lecture de Marx (louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967).

4 — DUMONT Fernand : « Les Idéologies », (P.U.F., 1974).

5 — KARSZ SAUL : « Théorie et Politique: Louis Althusser », (FAYARD, Paris, 1974).

6 — LEFEBVRE H. « Au delà du Structuralisme », (Paris 1971).

7 — MILLET L. « Le Structuralisme », (Ed. Universitaires, Paris, 1970).

8 — PARAIN — VIAL J. « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat, Toulouse, 1969).

9 — PARIS R. : « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, mai 1968).

10 — SCHAFF A. « Structuralism and marxism », (Pergamon Press 1978).


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نحن الآن فى عصر المغامرة الفلسفية : فلم يعد يزعم الفلاسفة أنهم مبتكرون الفلسفة ، غير أنهم يكدون فى شق العديد من الطرق الجديدة والأصيلة رغم قتامة الواقع اليومى السميك[1].

---

(1) Dominique GRISONI : « Politiques et philosophies », in (Magazine Litteraire, Septembre 1977) P. 68.



ميلاد جديد لفيلسوف معاصر

ادجار مورين

EDGAR MORIN

ولد إدجار مورين فى باريس سنة ١٩٢١م ، ودرس فى جامعتها ، وتخصص بادىء الأمر فى علم الإجتماع شأنه فى ذلك شأن مواطنه كلود ليفى ستروس رائد الإتجاه البنيوى فى أوربا الآن .

وقد اشتهر إدجار مورين ضمن الباحثين فى علم الإجتماع قبل أن يتحول إلى الفلسفة ، وكانت أبحاثه تتناول إهتمامات ثلاثة : يتصل بعضها بما أسماه « ظاهرة الخيال الجمعى » وهى فى نظره سمة من سمات العصر ، وينصب البعض الآخر على دراسة نمط جديد للثقافة يتصل بعالم الفضاء وينبثق عن تقنية البث اليومى عن طريق الراديو التلفاز والسينما والصحافة ، ويهتم مورين أخيراً بتقديم فكر سياسى ينبثق عن الواقع المعاصر .

وكان ظهور باكورة الإنتاج الفلسفى عند مورين باشتراكه فى تحرير عدد من المقالات بمجلة « مناظرات » Arguments مع زملاء له من أمثال ليفيفر Lefévre وشاتليه Châtelet وأكسيلوس Axelos ، كل ذلك فى السنينات من هـــذا القرن . وكان الطابع العام لكتاباته فى هذه الفترة يتصف بمعارضة الماركسية رغم انه كان عضواً فى الحزب الشيوعى الفرنسى من سنة ١٩٤١ الى سنة ١٩٥١ (١).

---

(1) AKOUN André : " Entre l'Existentialisme et le Marxisme ", in (Magazine Littéraire, Séptembre 1977) P. 12.

غير أن الإنتاج الأول الذى برر دخول مورين على أرض الفلسفة كان كتاباً بعنوان « الأنموذج المفقود » Le paradigme perdu طبع فى سنة ١٩٧٣ م .

وظهر تحول مورين إلى الفلسفة أيضاً فى كتابه عن « المنهج » La Méthode سنة ١٩٧٧ م .

وقد تضمن هذان المؤلفان تساؤلات كبرى تتصل بعلاقة الإنسان بالعالم الفيزيقى ، وهو العالم الذى تمتد إليه جذور البشر رغم ما يظهر من إنقطاع الإنسان عنه . ويرجع الفضل فى ظهور هذه التساؤلات إلى تعمق مورين فى دراسة علوم الحياة .

وكان مورين قد اختار عنواناً طموحاً للجزء الأول من مؤلفه عن « المنهج » هو « طبيعة الطبيعة » Nature de le Nature . وقد ترتب على ذلك أن دعته إحدى المجلات الفرنسية إلى حوار فكرى ظهر منه ما يؤكد الميلاد الجديد لفيلسوفنا المعاصر (١).

وسنعرض فى هذا البحث تحليلا مفصلا لأهم ما اشتمله هذا الحوار ، كما تتضمن الحاشية تعليقات وافية على ما جاء به من أحداث وأفكار .

---

(1) Nouvel Observateur No. 653.

إدجار مورين الفيلسوف :

عندما سئل مورين عن التحول الذى طرأ على مسار إهتماماته من عالم إجتماع يهتم بدراسة الظواهر الإجتماعية ومشكلات المجتمع إلى باحث يركز على تخصص مختلف تماماً ، بين البيولوجيا (علوم الحياة) ونظرية الإعلام ، أجاب محدثه بقوله :

إن ما تسميه تحولا ليس فى الحقيقة كذلك . صحيح أنه منذ أن ظهر كتابى الأول عن « سنة الصفر الألمانيا » L'An zero de l'Allemagne (ولم يكن سنى قد تجاوز خمسة وعشرين عاماً)(١) ، وحتى كتابة سلسلة مقالاتى بجريدة « لموند » بمناسبة أحداث مايو سنة ١٩٦٨ (٢) ، كانت اهتماماتى تنصب أساساً على ما كنت أسميه « علم إجتماع الحاضر » La Sociologie du présent . غير أنه من الظلم أن أعرف على هذا النحو وبهذا التخصص فقط ؛ فمنذ سنة ١٩٤٨ كنت أنشغل بتأليف كتاب « الإنسان والموت » الذى نشر سنة ١٩٥١ . وفى هذا الكتاب حاولت أن أبحث علاقة الإنسان باعتباره فرداً أو مجتمعاً أو جنساً بالعالم البيولوجى (أو عالم الأحياء) . فالموت وهو الظاهرة البيولوجية من الدرجة الأولى هو أيضاً « الأكثر إنسانية » ، خصوصاً وأن بصدده تنشط

---

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٤٦م .

(٢) كانت سلسلة المقالات بعنوان « Sur le Vif » . وهى دراسات تأملية ذات طابع فلسفى . تناولت ماعرف باسم « أحداث مايو سنة ١٩٦٨م » وهى الإضطرابات الطلابية التى بدأت فى باريس وتضامنت معها نقابات العمال فى مختلف أنحاء فرنسا ، وأدت إلى تعطل الإنتاج ووقف الصادرات وخفض السعر الرسمى للفرنك الفرنسى . وقد أثرت هذه الأحداث على الفكر والمفكرين وأرجحت كفة الأحزاب اليسارية فى أوربا الغربية .

الإجتهادات وتكثر الأساطير والطقوس التي تتناول « البعث » أو « حياة النشور » .

ويسترسل إدجار مورين قائلا : لقد تعمدت في الكتاب السابق ألا أقتصر على دراسة الإنسان « العارف » مهما اتسعت ونمت قدراته المعرفية كما لم اقتصر على دراسة الإنسان « الصانع » الذي تعددت إمكاناته وكثرت وسائله ومخترعاته ، بل كان يشد إنتباهي إلى حد كبير الإنسان « المتخيل » (مع كسر الياء وتشديدها). وقد تأكد ذلك فعلا بعد أن كتبت بحثاً لا حقاً بعنوان « السينما أو الانسان الخيالي » (١).

يقول مورين عن هذا البحث : « أنه لم يكن كتاباً عن السينما بل دراسة عن ذلك الاحساس بوافع ينشأ فينا ويتكون نتيجة للصور المتحركة التي نراها على الشاشة ، وبخصوص هذا الكتاب يستطرد مورين قائلا : « لقد كانت السينما بالنسبة لي هي وسيلة لكي أتساءل عن واقع المناصفة بين الجانب الخيالي والجانب غير الخيالي في حياة الانسان » .

ثم يذكر مورين لمحدثه (٢) أنه ألف كتاب « النجــــوم » les stars ثم « روح العصر » l'Esprit du temps سنة ١٩٦١م لكي يكشف عما أسماه : المثولوجيا الحديثة لثقافة المجتمع الصناعي . ويذكر مورين محدثه بأن مسألة التداخل بين الحياة لدين الطبيعة ، وكذا التنازلات الخاصة بإتصال الإنسان بالعالم الفيزيقي أو انفصاله عنه ، وهي الموضوعات التي تضمنها « الأنمــــوذج

---

(1) (Le Cinéma ou l'Homme imaginaire), 1956.

(٢) هو ج. ب. أندوفن محرر مجلة « نوفيل أوبسرفاتير » .

المفقود » و « المنهـــج »(١)، كان قد سبق التعرض لها فى كتاب ظهر سنة ١٩٦٩ (٢).

وهكذا يتبين أن « التحول » لصالح الفلسفة عند مورين كان له جذور أصيلة ظهرت فى جميع مؤلفاته السابقة على كتابى « المنهج » و « والأنموذج الضائع » . ولذا فهو ينبه محدثه إلى أهمية التساؤل عن تأخر ظهور « المنهج » الفلسفى رغم الأبحاث العديدة التى سبقته فى نطاق الظواهر ، ويجيب عن هذا التساؤل بأن اهتماماته تتجه أساساً إلى الموجودات المفردة والأحداث المدروسة وماقد يطرأ من تحولات نتيجة أزمات أو أحداث أو قطيعة « rupture » (٣).

ويقول : « إن الأزمات هى التى تسبب إنطلاق الحقائق من الأعماق بعد أن كانت مختبئة فى الكائنات والمجتمعات . ففى الأزمات تظهر بشائر التطورات المستقبلة ... إننى أتفاءل بتلك اللحظات التى يضطرب فيها النظام القائم وذلك لإحساسى بالظلم الذى يفرضه مجتمعنا والذى يسبب الضرر لمعظم أفراده » .

ويستطرد : « إن الأزمات الكبرى هى التى أيقظتنى وعبأت مشاعرى إبتداء من ثورة المجر وأحداث الجزائر وحتى الاضطرابات الطلابية فى فرنسا

---

(١) يقول مورين عن كتاب « المنهج » أنه بدأ التفكير فيه عندما كان مقيما فى كاليفورنيا فى عامى ١٩٦٩ ، ١٩٧٠م أثناء عمله بمعهد سولك Institut SALK

(٢) كان هذا الكتاب بعنوان (Le Vif du Sujet).

(٣) فى هذه العبارة يستخدم مورين مصطلحاً عزيزاً على الإتجاهات البنيوية بوجه عام هو « القطع » أو « القطيعة » ، وهو اسم يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام لتكوين المقال. راجع « البنيوية بين العلم والفلسفة » للمؤلف نشر دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٠٣ .

سنة ١٩٦٨ »(١) . ولكن ، ما علاقة هذا كله بالمنهج ؟

يجيب مورين بأن « الازمات إنما تبين قصور أنساق التفسير التى نستخدمها وعلم الإجتماع الذى ندرسه وأيضا ما لدينا من بنائيات (٢) وغير ذلك مما لا يكفى فى مجموعه فى إدراك الواقع والإمساك بما خفى من جوانبه . إن الازمات إنما تؤكد على ضرورة البحث عن مبدأ فى التفسير أكثر تعقيداً وأكثر ثراء » .

ويذكر مورين أنه كان عضواً فى الحزب الشيوعى الفرنسى من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ ، وكان شعاره « إما اشتراكية وإما بربرية »(٣) ، وظل على هذا الحال إلى أن شاهد ظهور البربرية على يد الاشتراكية فى عهد

---

(١) قامت ثورة المجر سنة ١٩٥٦ . وقد استهدفت التخلص من التبعية للإتحاد السوفييتى ، غير أن روسيا سحقت الثورة والثوار ، واستخدمت أبشع صور البربرية والقهر .

(٢) الإشارة هنا إلى المناهج البنيوية التى ظهرت أساساً لتفسير وفهم العديد من الظواهر البشرية إبتداء من منتصف الستينات .

(٣) كان هذا الشعار سائداً لدى العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اقتنعوا بأن خلاص البشرية من الظلم يكون عن طريق الأخذ بأسباب النظام الشيوعى . نذكر منهم إلى جانب مورين جارودى وألتوسير . وقد تحمس جارودى لرفض التطبيقات الشاذة عند ستالين ورفاقه وطالب بالعودة إلى الأصل (تعاليم ماركس) . كما تحمس ألتوسير هو الآخر لدفع قصور التطبيق الماركسى فقدم « قراءة جديدة لكتاب رأس المال » . ثم يتأكد للجميع استمرار القصور فى الفكر والتطبيق ، ويظهر أثر ذلك فى إعلان إسلام جارودى الذى رأى فى اعتناق الإسلام خلاصاً للبشرية من مساوىء القهر والظلم .

ستالين (١) . ثم تأكد تحوله عن الشيوعية بعد ثورة المجر التي ، أحدثت قطيعة مع مختلف المبادىء التي تبرر الجهاز الشيوعي وممارساته » .

ولاحظ موران أن البربرية تعاود الظهور في أيامنا هذه بسبب النظام التقني البيروقراطي السائد في المجتمع المعاصر ، وبسبب الاسراف في التجريد المشوه للواقع ، وعن طريق الاستغلال السيء للنتائج العلمية بوجه عام . ومن أجل هذا اشتملت مؤلفاته الأخيرة على اجتهادات ومقترحات ظهرت في كتابه « مقدمة لسياسة إنسانية » (٢) وأيضاً في « الأنموذج المفقود » .

وأجاب موران عن سؤال حول تعدد تخصصاته وما إذا كان هذا التعدد يؤدي إلى التشتت فقال :

« إنني أجد لزاماً على أن أكافح ضد التشتت ، غير أني أصر على تعدد اهتماماتي وخبراتي . . . وإذا كان على أن أعرف اهتماماتي فإني في الحقيقة أقوم على جمع المتشتت والمتبعثر ، وأود لو أن هناك ثمرة للجمع بين علم المدروس وبين المجرد ، بين علوم الإجتماع وعلوم الحياة مثلا (٣) . كما أود الا يكون في ذلك مجرد إثراء للمعرفة ، بل لمبدأ المعرفة ذاته ، أقصد المنهج . إن كتابي عن « المنهج » إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه » .

---

(١) ستالين هو رئيس وزراء روسيا في الفترة من سنة ١٩٤١ إلى ١٩٥٣م .

(2) (Introduction à une politique de l'homme) 1965.

(٣) ربما كانت الإشارة بالمجرد إلى علوم الحياة مرده عند موران أن معنى الحياة مازال بعيداً عن متناول العلوم التجريبية .

ويقول عن ضرورة المنهج :

« إن البشرية تفتقر إلى سياسة (١) ، وهذه السياسة فى حاجة إلى علم إجتماع انثروبولوجى . وهذا الأخير ينبغى أن يستند إلى علم الطبيعة مما يترتب عليه ضرورة النظر فى تنظيم جديد لتسلسل بناء المعرفة . إن هذه الحركة ذاتها هى التى قادتنى إلى البحث عن منهج » .

وقد سأله المحرر الفرنسى إنتوفن عن سبب اختياره لرسم الغلاف على كتابه الشهير « طبيعة الطبيعة » ، وعما لهذا الرسم من دلالة تشير إلى أن صاحبه يدور فى حلقة مفرغة فأجاب (٢) :

« لقد اخترت هذا الرسم لأنه يثير تساؤل ثم يرمز إلى الإجابة عنه على نحو ما اقترحت فى كتابى : فهو من ناحية يقول لنا ما قالته جميع الفلسفات منذ باركلى وكانط من أننا نتوهم أن بقدرتنا وصف الأشياء الخارجية بينما الحقيقة هى أننا نسقط على الأشياء الخارجية ما لدينا من مقولات الفكر وبناءات النفس وما تلقيناه من ثقافة . ودون أن ندرى نجد أننا نصف أنفسنا فى النهاية . أما التساؤل فهو : كيف يمكن تجنب هذا الدور الذى يمنع الذات من الخروج من ذاتها لمعرفة الأشياء ؟

وإذا كان ثمة إجابة ممكنة ، فهى ، أنه لا يوجد معرفة يمكنها أن تتجاوز

---

(١) يظهر هذا الحكم التقريرى بعد أن تبين مورين فشل الماركسية كسياسة ، وأيضاً فشل المؤسسات القائمة والنظام البيروقراطى .

(٢) ظهر كتاب « طبيعة الطبيعة » بغلاف عليه رسم غريب : يد إنسان ترسم يد أخرى ، وأصابع هذه اليد الأخيرة تمسك بقلم وترسم بدورها اليد الأولى .

القدرة التلقائية القبلية ، إذ ينبغى أن نعرف أن الراسم لأى شىء إنما يرسم بده فى نفس الوقت » .

ومن ناحية أخرى يقول مورين :

« إن هذا الرسم يبسط أمامى فكرة أساسية لفهم الحياة : فكل عملية حيوية إنما تنتج فى النهاية ما يتضمن عناصرها الاولية . وكل حياة تفرز بداياتها وتنتج عناصرها الخلوية والجزئية دون توقف . وتكتمل الحياة عندما تتمخض عن حياة جديدة أى عندما تتكاثر إلى ما لا نهاية »(١).

وعندما سئل مورين : أليس فى هذا إحياء للنزعة الوضعية ؟ أجاب :

« إن ما أريد عمله هو أن أوصـــل ما كان منقطعاً وليس هدفى أن أوحد Unifier . فما أقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كونت لأن يحيى على نقيض فكرة توحد العلم . فمثل هذا التوحـــد إنما يعنى دائماً تبسيط Simplification وتخفيض أو رد réduction . وأنا لا أستهـــدف رد الانتروبولوجى إلى البيولوجى ثم رد البيولوجى إلى الفيزيقى بل إيجاد اتصال على الأخرى ، بين هذه المجالات التى يتعذر فصلها . ألسنا كائنات فيزيقية وبيولوجية واجتماعية وإنسانية فى نفس الوقت ؟ ينبغى البحث إذن عن جذور البيولوجى فى الفيزيقى ، وفى نفس الوقت ينبغى البحث عن

(١) إن فكرة الاكتمال هذه ليست أصيلة عند مورين ، فهى موجودة عند أرسطو . ونلاحظ أن اكتمال الكائن الحى عند أرسطو إنما يكون بتحقق جميع خصائصه الاساسية ومنها التكاثر .

(راجع الفصل الأول من كتاب النفس لأرسطو)

جذور المعرفـــة الفيزيقية فى الإنسان والمجتمع . فكل علم طبيعى له أصول ثقافية ، غير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة [١] » .

ويذكر مورين أننا نعيش الآن فى ظل « مبدأ الفصل » الذى يباعد بين الإنسان وبين الطبيعة كما يجعل العلوم الطبيعية لا إنسانية . ويقول :

« كان التيار الماركسى يهدف دائما إلى رد الجانب الإنسانى والاجتماعى إلى جدل الطبيعة . وهناك تيار آخر لا يرى فى العلوم الطبيعية سوى نتاج اجتماعى بل إيديولوجيات . ونحن نرى أنه ينبغى الإبقاء على هذين التيارين المتناقضين ، أما المنهج ، فإنه الفن الذى يقوم على إثراء التواصل المثمر بين هذين التيارين » .

ثم يتحدث مورين عما أسماه « أزمة المعرفة المعاصرة » ، ويؤكد على أن قصور هذه المعرفة يأتى من التصميم على تجزئة الواقع وطمس معالمه ، بل وطمس معالم الذات البشرية نفسها . يقول :

« إن هدفى هو الإبقاء على التساؤل الأساسى الذى يردده أى إنسان إبتداء من سن الثانية عشرة ، ويظل يطارده بلا انقطاع طوال حياته : (من أنا ؟

---

(١) يتفق مورين فى هذه النقطة مع رائد البنيويين فى فرنسا ليفى ستروس الذى يرد الثقافة إلى طبيعة الفكر البشرى . ولمزيد من الإيضاح لموقف ليفى ستروس راجع :

« البنيوية فى الأنثروبولوجيا » للمؤلف (نشر دار المعارف سنة ١٩٨٠) ، ص ٥٥ .

ومن نحن في هذا العالم ؟) (١) » .

« إن الدراسات الجامعية عندنا تقوم على تفتيت المعرفة إلى تخصصات دقيقة تجهل الطلاب ما بينها من علاقات . كما أن هذه الدراسات تشجع على استمرار تفتيت الواقع المعرفي وتجزئته . ولقد وصلنا دون أن ندري إلى هذا الموقف المثير للدهشة : فاكتشاف المعرفة الآن لا يكون بهدف تأملها أو تدبر علاقاتها وإنما بهدف تجميعها ثم استخدامها بطريقة غفل (٢)

وقد نشأت أزمة المعرفة بسبب المشكلات التي ترتبت على المفهوم الكلاسيكي للعلم ، وهو المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، والذي يدعو إلى تبسيط الواقع الفيزيقي والبيولوجي والإجتماعي (٣) .

---

(1) Nouvel Observateur No. 653, P. 101.

(٢) يشير مورين هنا إلى مظهر من مظاهر اغتراب الإنسان وأفوله بسبب تقدم وتراكم المعرفة ، وقد سبق أن أشار البنيويون إلى هذه الحالة ووصفوا مظاهرها المختلفة في الفكر والسلوك .

(٣) « تبسيط الواقع » : هو مبدأ قديم في المعرفة ، عمقته الفلسفة الديكارتية في القرن السابع عشر ، واستخدمته الأبحاث العلمية التي وقعت تحت تأثير ديكارت ، وهو يتلخص في جمع الظواهر أو الجزيئات المتشابهة تحت لفظ كلي شامل يضمن

ويرى مورن أنه ينبغى إزاحة هذا المفهوم المبسط للواقع كما ينبغى الانصراف عن التفسيرات التى تستند فقط إلى فكرة « النظام » وما تتطلبه من فرض « قوانين » وما تتحدث عنه من « حتمية » أو « اطراد » . فالمعرفة المعاصرة تتطلب مفاهيم جديدة تتصل بـ « عـدم النظام » مثل مفهوم « الاحتمال » و « التبعثر » و « الظن » و « اللايقين » و « اللامحدود » .

واذا كانت المعرفة المنظمة (بكسر الظاء وتشديدها) هى المعرفة التى تنبثق عن « نظرية الإنساق » la theorie des systèmes وعن « نظرية المعلومات » la théorie de l'information وعن السيبرنتيقا la Cybernétique فإن مورين قد حاول أن يجمع بين هذه النظريات فيما أسماه نظرية التنظيم théorie de l'organisation أو مذهب التنظيم organisationisme . ويقول عنه أن منهج نكشف به عن مشكلات تظل غامضة بدونه . ويصرح بأنه بصدد الكشف عن مبدأ التفسير لا يمحو أسرار الأشياء بل يحترم الوجود والكينونة ولا يردها إلى مجرد نسق .

ويأخذ مورين على جميع النظريات أنها تميل إلى تبسيط الواقع وتشويهه برده إلى مفاهيم مجردة رغم ما تقدمه من فوائد فى الكشف عن المعضلات الجديدة . ولهذا يقول : « إن السيف الذى استخدمه فى الدفاع عن السيبرنتيقا والأنساق ونظرية المعلومات هو نفسه الذى استخدمه فى محاربتها » .

وبخصوص السيبرنتيقا قال مورين أنه أدرك أن لها وجهاً آخر غير مجرد

= وأجناس تظل واضحة أمام الفكر المجرد وصالحة كأداة للاستدلالات القياسية ؛ غير أن هذا التبسيط القائم على التجريد لا يتناول سوى القشرة السطحية الخارجية لواقع الموجودات .

تكنولوجيا مبسطة (بكسر السين وتشديدها) أو آلية ، وذلك خلال اشتراكه في مجموعة عمل عقب أحداث مايو سنة ١٩٦٨ عرفت باسم « مجموعة العشرة » groupe des dix وهي مجموعة كانت تضم سوفان Sauvan من علماء السيبرنتيقا ولابوريت Laporit بيولوجي كما كانت تضم عددا من الاقتصاديين والأطباء .

وفي السنة التي أعقبت أحداث مايو الفرنسية دعي مورين للعمل بقسم العلاقات الإنسانية بمعهد سالك للدراسات البيولوجية (١) وكان هدف هذا القسم هو توجيه الاجتماعيين من أمثال مورين إلى الأهمية الاجتماعية والسياسية لإطراد التقدم في علم البيولوجيا. وقد اتصل مورين عن قرب بالأبحاث البيولوجية وقرأ خلال إقامته بالمعهد كتاب جاك مونو Monod الموسوم باسم « الصادفة والحتمية » مكتوباً بخط اليد ، فقد كان « مونو » زميلا بنفس المعهد . وخرج مورين بنتائج هامة بخصوص النظرية البيولوجية الجديدة : فهي تؤكد دور عدم النظام في التطور كما تؤكد خضوع المتغيرات الوراثية الصادفة . واقتنع مورين بضرورة الربط بين التخصصات المتباعدة مثل الفيزياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع كما اقتنع أيضاً بأهمية الربط بين مسألة «التفكير» التي طالما ألقاها العلماء على عاتق الفلاسفة ومسألة فرض الفروض والتحقق من صدقها وهي مسألة كانت مقصورة على العلماء .

وعندما سئل مورين عما إذا كان هذا القرن يحتاج إلى ديكارت جديد قال : « إن هذا القرن يحتاج إلى منهج يتجاوز منهج ديكارت أحاول أنا أن أساهم فيه » (٢) .

(1) SALK Institute for Biological studies

(٢) يقول مورين عن هذا المنهج أنه بعد - ديكارتي
méta – Cartésienne

فالمنهج الديكارتي يفصل عالم الذات الخاص بالتفلسف عن عالم الموضوع الخاص بالعلم (١) . والمطلوب الآن هو إيجاد اتصال بين العالمين بواسطة منهج جديد .

« إن منهج الأفكار « الواضحة » و « المتميزة » الديكارتي هو مبدأ لتبسيط الواقع والفصل بين عناصره . ونحن في حاجة إلى منهج يأخذ في اعتباره جميع الأشياء الموجودة إبتداء من الذرة الميكروفيزيقية حتى الأجرام السماوية ، إبتداء من البكتيريا حتى الإنسان المعقد ، وبإختصار ، نحن في حاجة إلى أن نتجاوز ديكارت وكل مناهج العلم الكلاسيكي » .

والتأكيد على ضرورة استبعاد المنهج الديكارتي يقول مورين :

« لم يعد من الممكن أن نستجيب لمبدأ النظام (ونستبعد هدم النظام) ولمبدأ الوضوح (ونستبعد الغامض والمعقد) ، ولمبدأ التميز (ونستبعد التشابك والمتصل من الأشياء) ومبدأ الفصل (ونفصل ما لا يقبل القسمة أو غير المقسم) » .

غير أن مورين يعترف بأن المنهج الجديد يحتاج لجهد وتعب ، فالمناهج طويلة ، « والمنهج يأتي في النهاية كما قال هيجل » ، وهو لا يماثل طريقة لطهي الوجبات ، كما أنه لا يماثل طريقاً معبداً لمرور السيارات . إنه يولد مع البحث ، ويساعد على شق الطريق فيه .

---

(١) من المعروف أيضاً أن المنهج الديكارتي أدى إلى فصل النفس عن البدن ، والفكر عن المادة ، والكائنات عن الأشياء ، إذا أخذنا تعبير ميشيل فوكوه .

راجع : « البنيوية بين العلم والفلسفة » للمؤلف .

دار المعارف ١٩٨٠م ، ص ١٢٤

والمنهج هو بمثابة مبدأ أول أو أنموذج جديد لتناول موضوعات المعرفة يتضمن تمايزاً وتعارضاً ضرورياً مع أفكار وتصورات سابقة. فمثلا كان الانتقال من مبدأ بطليموس الذى يجعل الأرض مركزاً العالم ويجعل الشمس كوكباً تابعاً للأرض إلى الثورة الكوبرنيقية التى غيرت العالم بعد أن طردت الأرض من المركز إلى المحيط ، نقول كان هذا الانتقال نتيجة لملاحظات عديدة لاتتمشى مع نسق التفسير القديم ، كما كان ثمرة لمحاولات إصلاح هذا النسق ثم لتغيير مبدأ التفسير ذاته . وهكذا كانت الثورات الفكرية دائماً ثمرة لحركة مانجهة تبدأ من الملاحظة أو التجربة وتنتهى إلى المبادىء المنظمة التجربة (١).

ويلاحظ مورين أنه لم تعد هناك فكرة مركزية يخضع لها أى تفكير . ولقد كانت الفكرة المركزية القديمة هى فكرة « النظام » . أما الآن ، فقد كشف موريق عن أن « النظام » وحده لا يكفى ، فهو ثالث ثلاثة مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وثلاثى المفاهيم هو (النظام ، عدم النظام ، البنية) (٢)

والدليل على تكامل هذه المفاهيم المتضادة أن « بنية » الكائن الحى قد تتضمن «عدم النظام» ، بل إنها تفترض وجوده أحياناً . ونعنى بذلك أن جميع مكونات الخلية وجميع الخلايا المكونة لجسم الكائن تشيخ وتفنى دون أن تتبع ترتيب معين،

---

(1) Nouvel Observateur op cit, p. 107

(٢) كلمة « بنية » هنا ترجمة للكلمة الفرنسية Organisation. والبنية لاتعرف بمعزل عن « التنظيم » الذي يحدد العلاقات المتكاملة بين عناصرها الداخلية ، فى حين أن النظام هو علاقة خارجية تصف الأشياء من الخارج .

والحياة ليست سوى انتاج مستمر لجزئيات جديدة وخلايا جديدة .

ويرى مورين أن هيرافليط قد عبر عن هذا المعنى بطريقة مركزة عند ما قال : « أننا نحيا بالموت ونموت بالحياة » .

أما الشق الأول من العبارة فإنه يعنى أن الاضمحلال ضرورى للحياة (اضمحلال الخلايا التى تشيخ ثم تفنى) ، والشق الثانى يعنى أن الإنسان فى كفاحه ضد الفناء لايلبث أن يفنى .

كما يرى مورين أن مفاهيم « الحياة ، والموت ، والتحلل (١) » هى الأخرى مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وقد دلل فى كتابه الأخير (المنهج) على أن « عدم النظام » لاينفصل عن العمليات الحيوية المتصلة بالتجديد والخلق رغم أنه فى حقيقته تشتت وهدم .

ورداً على سؤال عن « الدقة » فى الأبحاث العلمية أجاب مورين :

لقـــد ناضلت كثيراً ضد الدقة التى يحصل عليها الباحث بإزالة التعقيد أى بتشويه الواقع . ومع ذلك فإن مايثير إعجابى فى العلوم هو ماتقدمه من معطيات مدهشة لايمكن أن يتوصل إليها التأمل بمفرده . وإذا كان العلم يقدم لنا معارف جديدة ، فإنه يجبرنا أيضاً على التساؤل وعلى إعادة النظر فى أفكارنا وهذا يعنى أنه لايقدم يقيناً ، بل يثير ظناً (٢) .

---

(١) « التحلل » ترجمة لكلمة Désintégration

(2) "La Science c'est ce qui nous apporte de l'incertitude" Nouvel Observateur, op. cit, p. 121.

العلم والسياسة :

يقول مورين: إن كل معرفة إنما تحمل بين طياتها إمكانية التطبيق في المجتمع، التي يمكن أن يكون لها دوراً أسياسياً . وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان الاعتقاد السائد هو أن للمعرفة العلمية تحمل بين طياتها عوامل التقدم السياسي ، كما ... كذلك بأن نمط الحقيقة العلميـة المؤسس على التجريب سيصبح معبراً عن ... المجتمع . غير أن السلطة القائمة على القهر قد استفادت من انجازات العلم . ... يصبح العلم هو العامل المساعد للبربرية والقهر .

إن بربرية العلم إنما تتحالف الآن مع كل الصور التقليدية أو الجديدة للبربرية. ... كان ديكارت قد كتب « المقال عن المنهج » بهدف أن يكون الإنسان سيدا ... الطبيعة ومتمكناً لها » (١) . فها نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بناصية ... الأشياء الفيزيقية ثم البيولوجية ، وقد يمسك غداً بناصية التوجيه السيكولوجي .

ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نهدم علاقة السيد بالعبد التي ما أن قامت ... الإنسان والأشياء أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل ... الفعالة لاستغلال واستعباد البشر .

إن المسألة إذن لم تعد تتصل بسيادة الإنسان على الطبيعة بل هي كيف يكون ... الإنسان قواماً على هذه السيادة نفسها ؟ وهذا يعني أنه إذا كان لابد من سيادة ... جديدة فهي أن يكون الإنسان سيداً على ذاته ورائداً فيما تقدمه الصور التلقائية

---

(١) يظهر ذلك من عنوان كتاب المقال عن المنهج ذاته ، فهو « مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم » . وقد جاء هدف الكتاب في المتن . نشر سنة ١٦٣٧ م .

البنية (١) .

ويرى مورين أن العلم الجديد ينبغى أن يؤسس على ما أسماه «منهج التعقيد»، ويتصف هذا المنهج بما يلى :

أولا : أن تكون المعرفة تابعة من الاحتياجات والإمكانات الداخلية للبشر وخاضعة لضوابط لا تتجاوز حدود هذه الاحتياجات والإمكانات الداخلية(٢) .

ثانياً : يعترف هذا المنهج بما للأشياء من أسرار دون أن يتعمد تشويه وجودها (٣) .

ثالثاً : يؤدى هذا المنهج إلى مبدأ للعمل لا يمسك بناصية الأشياء بقدر ما يواصل بينها ولا يسوسها بقدر ما يثير فيها الحياة(٤) .

ويرى مورين أن أحسن أنموذج للعلم الجديد هو العلاج بالإبر لأنه ينصب

---

(١) هذا يعنى أن الإنسان لا ينبغى أن يخالف طبيعته ، والنص يشير إلى تأثر مورين بالاتجاه البيولوجى ودوره فى السياسة .

(٢) عبر مورين عن هذه الصفة بقوله :

C'est une méthode qni apporte des possibilités d'auto.connaissance et d' auto. controle.

(٣) الإشارة هنا إلى الجانب المجهول فى الأشياء ، والذى تطمسه المناهج العلمية القائمة على التجريد بما تطلقه من أحكام كلية وتعميمات مشوهة لحقيقة الجزئيات .

على مواضع معينة من سطح الجسم ، فيثير قنوات عصبية موضعية ويحثها على النشاط التلقائى .

ومن المعروف أن العلاج بالإبر لايخدر الأعصاب ، ولايمنعها من ممارسة نشاطها ، ولايوجهها رغماً عنها ، بل كل مايفعله أنه يثير فيها الحياة .

إن المجتمع الجديد يحتاج إلى سياسة جديدة لاملهية : لاتستخدم العنف ولا تحبذه ، لاتتعصب ولاتتحزب ، توقظ المواهب وتوقد المشاعر ، وتقترح المثل الأعلى فى الممارسة والسلوك ، كما أنها تصلح مايظهر من فساد وإفساد . ويعرب مورين عن اعتقاده بأن هذه النظرة ستجدد - بكل تأكيد - مفهومنا للعمل السياسى ومفهومنا للمجتمع .

وينقد مورين المفهوم الحديث للحزب السياسى فيقول : إنه صورة جديدة من صور الحكم واتخاذ القرار . وعلى الرغم من أن قادة الحزب يكرسون أنفسهم للخدمة العامة ، ويؤثرون على أنفسهم ، ويكونون على شاكلتهم أبطالا ذوى نمط خاص ، إلا أننا نجد أن هؤلاء المناضلين يحبسون ذواتهم داخل قاموس أجوف ، ويفزعون من كل مايتعارض مع مخططاتهم ويستعدون لقطع رؤوس من يرون فيهم ورماً خبيثاً يخشى من انتشاره .

وفى حين أن السياسة تعتبر من أعقد التخصصات وأبعدها عن اليقين ، نجد أن مخططات القادة تتصف بتبسيط متعصب للأمور من شأنه أن يعطل الذكاء .

ويخلص مورين إلى أن مثل هذه الأحزاب لايمكنها أن تخلق مجتمعاً جديداً ، إنها لاتخلق إلا مجتمعاً على شاكلتها . وفى هذا يقول سانت جست Juste بحق : « إن كل الفنون قد أبدعت من الروائع ما لا تحصيه كتب التاريخ ، أما السياسة

فإنها لاتتمخض إلا عن ميلاد الجبابرة »(١) .

وهذه العبارة لاتعني فقط أن المجتمع « الجيد » لم يظهر بعد ، بل هي تعني كذلك أن البشرية لم تتوصل بعد إلى ممارسة فن للسياسة يخدم مالديها من تطلعات تتصل بالحرية والاشتراكية والديموقراطية .

إن فن السياسة هو من أعقد الفنون وعلى الرغم من ذلك فإن الإيديولوجيا السياسية غالباً ما تكون محدودة وقاصرة بسبب أحكامها المبسطة للواقع السياسي (فهذا الأخير إما خير أو شر ولا وسط !) ، أما الممارسة السياسية فقد كانت تتسم غالباً بالعنف وقلة الخبرة .

إن المجتمع الجديد لن يتولد عن إثراء الجانب الإنساني الذي أهمله المجتمع التقني البيروقراطي ، كما أنه لايظهر نتيجة الكشف عن هذا الجانب داخل المجتمع الشمولي . وذلك لأن هذا المجتمع الجديد سيكون قادراً على أن يكون بنفسه ولنفسه ردود فعل ناجحة ومستمرة ضد الاستغلال والطبقية والشمولية .

وعندما سئل مورين عما إذا كانت هذه النظرة تكشف عن تفاؤل متزايد أجاب بأنه ـ على العكس ـ متشائم جداً لأنه يعتقد أن المجتمعات مازالت تسير من سيء إلى أسوأ . فنحن مقبلون ـ على حد تعبيره ـ على كارثة حضارية بسبب انتشار الأسلحة النووية وبسبب تقدم الوسائل السيكلوجية والبيولوجية الكيميائية للتأثير على الجماعات مما يسبب ظاهرة الاغتراب (٢) .

ثم يستطرد مورين قائلا : « غير أنه كلما تفاقمت الأزمات وكلما زادت المخاطر

(1) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 130.

(2) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 131.

كلما زادت أيضاً فرص الحلول الجديدة . ولهذا فإنى كلما زدت تشاؤماً كلما زدت تفاؤلا أيضاً » .

ويختتم موريل حديثه للمجلة الفرنسية مؤكداً على ثقته التامة بحتمية التطور ويقول :

« إن الخلية باعتبارها وحدة الكائن العضوى ، والأساس الأول للبنية الحية لم يظهر تكوينها إلا بعد مرور أكثر من مليار من السنين . ونحن بدورنا لاينبغى أن نتعجل ظهور مجتمع مثالى تتصف مؤسساته بالدوام والثبات رغم ماتمر به من أصناف العذاب وأضرب المأساة ورغم ما يعرضه علينا الساسة من أمانى وآمال . فالمجتمع الجدير بهذا الاسم لم يظهر بعد » .

وهكذا نلاحظ أن تلك الأفكار الجريئة لفيلسوفنا المعاصر إنما تكشف عن أهم سمات هذا الفكر الذى ساد فى عصر غزو الفضاء . فلم يعد يسمح عصرنا بصياغة أنساق فلسفية أو حتى مناهج فكرية تتصف بالوضوح والتميز ، وذلك بسبب تعقد الواقع وتعدد جوانبه فضلا عن تضاعف عناصره المجهوله .

وفى النهاية ، فإن الفيلسوف المعاصر قد أصبح ذلك المرشد الذكى الذى يقود الفكر نحو مبادءات جديدة تستهدف شق العديد من الطرق الجديدة والأصيلة رغم قتامة الواقع اليومى السميك .

المصادر

أولا : مؤلفات ادجار مورين :

1 — L'An zéro de l'Allemagne, (Plon, 1946).

2 — L'Homme et la mort, (Plon, 1951)

3 — Le Cinéma ou l'homme imaginaire, (C.N.R.S., 1956).

4 — L'Esprit du temps, (P. U F, 1961).

5 — Introduction à une politique de l'homme. (P.U F,1965)

6 — Le Vif du Sujet, (P U.F, 1969).

7 — Le Paradigme perdu : La nature humaine, (Seuil 1973).

8 — La Méthode : nature de la nature, (Seuil, 19 7).

ثانيا : مراجع أخرى وردت فى البحث :

(١) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية فى الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠م .

(٢) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨ م .

(3) J. P. Enthoven : « Les Trois Visages d Edgar Morin », in (Le Nouvel Observateur No 653 du 16 Mai 1977).

(4) André AKOUN : «Entre l'Existentialisme et le Marxisme» in (Magazine Littéraire, Séptembre 1977).

(5) Dominique GRISONI : « Politiques et Philosophies », in (Magazine Littéraire, Séptembre 1977).

(6) Larousse Encyclopédique (Supplément 1975).

* الفلسفة البراجماتية

وليم جـــــيمس
(١٨٤٢ ـ ١٩١٠)

" الفلسفة البراجماتية "

وليم جيمس
(١٨٤٢ ـ ١٩١٠)

ولد في نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ . وكانت أسرته عريقة في العلم والثقافة .. وقد بدأ حياته بالاهتمام بالدراسات العملية مثل الطب والطبيعة وعلم النفس الفيزيقي ثم تحول الى دراسة المشكلات الفلسفية والدينية . وقد ظهر له كتاب " مبادئ علم النفس " سنة ١٨٩٠ ، و " ارادة الاعتقاد " سنة ١٨٩٧ ، و "أصناف التجربة الدينية " سنة ١٩٠٢ ، والفلسفة البراجماسية سنة ١٩٠٧ ، و " معنى الحقيقة " سنة ١٩٠٩ ، و " كون متكثر " ظهر في نفس السنة . ونشر له بعد وفاته : " بعض مسائل الفلسفة " سنة ١٩١١ و " محاولات في التجربة البحتة " سنة ١٩١٢ .

وقد تحدد الاتجاه البراجماسي او العملي اولا على يد الفيلسوف الأمريكي تشارلس ساندرس بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) في مقال له بعنوان " كيف نوضح أفكارنا " (١٨٧٨) . وهو في هذا البحث يقرر أن " تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر " . وهذا يعني أن معيار الحقيقة هو العمل المنتج وليس الحكم العقلي . كما يعني أيضا أن العمل مبدأ مطلق مما يترتب عليه أن يتصف العالم بالمرونة نستطيع التأثير فيه وتشكيله . والتجربة الوجدانية تتصف بالتنوع والتغير لأن البراجماسية مذهب كثري " Pluralistic " يرى العالم متكثرا ويعارض الأحادية والجبرية . وهنا يتوقف مستقبل العالم على فعل الكائنات التي تحدد مصيره . وهو فعل متكثر أيضا أي متعدد بتعدد الكائنات وسنرى أن أفكار بيرس كانت هي المقدمات التي بدأ منها وليم جيمس .

يرى جيمس ان الاتجاه البراجماسي هو الاتجاه الذى يصرف النظر عن المبادئ والمقولات والتصورات المفروضه لكى يتجه نحو الآثار والوقائع والنتائج المستقبلة • وهذا الاتجاه ليس مذهبا بل هو منهج اى أداة للبحث نستعين بها فى تغيير صفحة الواقع • ولذا فهو يعارض النزعات العقلية لانه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود فى ذاتها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع • فالحقيقة صفة للفكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة " Truth happens to an idea; It becomes true by events".

ويمكننا القول بأن فلسفة وليم جيمس فلسفة تجريبية متطرفة تقف فى مواجهة الفلسفات المثالية التى انقطعت عن الواقع لاصرارها على ممارسة التفكير المجرد وعلى الانغلاق بداخله • كما يمكن القول أيضا بأن الواقع البراجماسى هو واقع متكثر يتصف بالتعدد والتغير ويتجه نحو المستقبل • فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية فى نفس الوقت • وهنا يتضح التقارب بين وليم جيمس وبين المذاهب الاسمية التى لا تؤمن الا بالجزئى ولا تتعلق الا بالمشخص وتعتبر الأشياء مستقلة عن العقل المدرك •

يقول وليم جيمس : " ان الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمى Nominalisme• فى أنها تتعلق دائما بالجزئى • ومع المذهب النفعى فى أنها تؤكد دائما قيمة الجانب العملى • ومع المذهب الوضعى فى أنها تحتقر دائما سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية".

والواقع عند جيمس لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية ولذا كان من الصعب أن نعبر عن جميع المدركات بلغة التصورات • كذلك نلاحظ أن للواقع صورا متعددة وليس فى استطاعة أى فرد أن يقوم بمفرده بتبرير الحقيقة على مختلف صورها • فربما كان تعدد الصور يتقارب مع تعدد الأفراد • وكان لا بد من دراسة تلك التجارب

المختلفة فى شتى صورها اذا أردنا أن تنفذ الى صميم الواقع .

الحقيقة عند وليم جيمس :

الحقيقة على نوعين ، لأن موضوع التصور اما ان يكون شيئا خارجيا او منهاجا عمليا لارضاء حاجة نفسية : ففى الحالة الأولى " الفكرة الحقة عن موضوع ما هى التى تقود أفعالنا نحو هذا الموضوع " ، وفى الحالة الثانية " القضية الحقة هى التى يستتبع التسليم بها نتائج مرضية " أى محققة لمطالبنا . ونلاحظ أنه فى الحالتين ليست الحقيقة تصورا مطابقا لشئ كما يعتقد عامة الناس ، ولكنها التصور الذى يؤدى بنا الى الاحساس بشئ او الى تحقيق غرض ، وفى الحالتين يكون الخطأ هو الفشل فى حدوث الاحساس أو تحقيق الغرض . وبعبارة أخرى ، فان الحقيقة ليست خاصية ملازمة للتصور بل هى حدث يتعرض له (كما سبق أن قدمنا) فيكتسب الصدق بما يحققه من عمل . وفى هذا يقول الفيلسوف برجسون : " ان الحقيقة فى المذهب العملى هى اختراع invention ، بينما كانت فى المذاهب الأخرى اكتشاف deccuverte " . ولما كان الاختراع الصناعى يتعقب الفوائد العملية ، كذلك كانت القضية الصادقة تزيد فى سلطاننا على الأشياء . فدوران الأرض فرض مفيد فى تصور الظواهر ، وهو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس . ولقد كانت الحقائق المقبولة الآن عند عامة الناس مجرد مخترعات لاستخدام التجربة ، ثم تأصلت فى العقل بمرور الزمن . وهى " بطاقات " لا تدل على شئ فى الواقع الا بقدر ما تقدمه من انتاج . واذا قال كنط ان الحقيقة تابعة لتركيب العقل ، فان المذهب العملى يضيف الى ذلك أن تركيب العقل كان نتيجة لابداع بعض العقول الفردية التى اخترعت المعانى والمبادئ " هذا بالاضافة الى أن الاتجاه البراجماسى يتسع نطاقه ليشمل كل حقيقة ، ويستوعب العلم والميتافيزيقا من حيث هما موضوعهما .

الحقيقة هى التحقق Truth is verification ، لذا كانت الافكار

الحقيقية هي الفروض الناجحة . غير أن من الأفكار مالم يثبت نجاحه أو فشله وهو مع ذلك لا يستبعد امكانية خضوعه للتحقق Verifiability . ولهذا فان جيمس يقرر أن معظم الحقائق تسير على نظام مالي قوامه الاستدانة Credit system . فهي تظل سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون خشية أو توجس ، مثلها في ذلك كمثل أوراق النقد التي تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل الناس يتداولونها فيما بينهم .

والمنهج البراجماسي عند وليم جيمس يقوم بحسم المناظرات الفلسفية التي لم يتوصل فيها الجدل النظري الى أي نتيجة . فالتساؤل عن العالم وهل هو مادي أو روحي ، والتساؤل عن الجبر او عن الحرية ، وأيضا التساؤل عن وحدة العالم أو كثرته ، نلاحظ أنها أمور يتعذر نسبة الصدق الى أحد جوانبها ما لم يستند ذلك الى المنفعة . أما اذا تعذر تحكيم مبدأ المنفعة ، فعندئذ تتساوى الأطراف المتناقضة ويكون استمرار الجدل فيها مجرد عبث ومضيعة للوقت . واذا أخذنا مثلا مسألة التقابل بين الاتجاه المادي والاتجاه الروحي ، فسنرى أن الحكم الذي يقرر كلا من النقيضين ليس متناقضا خصوصا اذا اقتصرنا على النظر الى ماضي الكون ، اذ يتساوى عندئذ ان نقول أن العالم قديم قدم المادة أو أنه من صنع روح الهية . أما اذا نظرنا في الأمر نظرة مستقبلية ، فسنرى أن هناك فرقا كبيرا بين المادية والروحية وفقا لمعيار المنفعة . ذلك أن حاجاتنا ليست حسية فقط ، فمن أعمق حاجات الانسان أن يكون هناك نظام للخلق الدائم . اما المذهب المادي الذي يجعل مصير الانسان متوقفا على قوى كونية عمياء ، فانه لا يعبر عن حاجات الانسان الحقيقية . وفي هذا يقول وليم جيمس " ان العقيدة الروحية في شتى صورها من شأنها أن تقودنا الى عالم ملئ بالوعود والأماني ، بينما تغرب شمس المادية في محيط من الحسرة وخيبة الأمل " .

وفيما يتعلق بالفصل بين أنصار الحرية وأنصار الجبرية يرى وليم جيمس أن الاعتقاد

بالحرية مصدر قوة وشجاعة لانه يتضمن امكانية الوصول الى الكمال بينما كانت المذاهب الآلية التي ترى في مسار الأشياء خضوعا للضرورة ، تزعم أيضا أن فكرة الاحتمال انما تنشأ من جهل الانسان بأسباب أفعاله ، ومن هنا كان التقدم عملا عشوائيا داخل طبيعة عمياء ، وهى فكرة لا تستريح اليها النفس فيلزم بطلانها .

" والمنفعة الفردية " ليست هى معيار صدق الأفكار ، بل لا بد للفكرة الحقيقية من ان تتلاءم مع الأفكار السائدة والتى تثبت دوما أنها صحيحة . وهذا لا يعنى أن دائرة الاعتقاد مغلقة عند وليم جيمس ، اذ أن كل حقيقة تقبل التغير نظرا لاكتشافنا المستمر لحقائق جديدة ونظرا لارادة الاعتقاد الموجودة فينا . وارادة الاعتقاد هذه ليست شيئا آخر سوى رغبة وجدانية تتضمن عناصر اجتماعية . وهذا يعنى أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح فى معظم آرائنا ومعتقداتنا .

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية . وهى تجربة تتصف بالقلق حيال الآلام والشرور ، كما تبشر بالنجاة منها بفضل مساعدة " قوة عليا " ، هذه القوة العليا هى موجود أعظم نشارك نحن بطريقة شعورية فى وجوده . وثمرة التجربة الدينية الداسة اى القسر الارادى والمحبة والايثار وهى فضائل نافعة للأفراد والجماعات .

والعالم ليس خيرا محضا ولا شرا محضا ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن . والتفاؤل الذى يدعو اليه جيمس ليس سوى نزعة اخلاقية تؤمن بامكان التحسن .

والاله الذى نؤمن به ليس الها مفارقا ، لأن الاله المفارق لا يدخل فى علاقة مع الانسان . انه على الأخرى بمثابة الحقيقة المثالية الباطنة فى صميم الأشياء . والقول بالأحادية (أى الاعتقاد باله يتحد بالعالم) لا يتفق مع الحقيقة . لأن

الأحادية تميز بين الله باعتباره لا متناهيا والله باعتباره صانعا للطبيعة ، أى تميز بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود وكثرة الموجودات المتناهية ، وتعتبر الكثرة مجرد ظواهر لا حقيقة لها فى ذاتها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقية .

أن الاله الذى نحتاج اليه هو اله متناه ، وهو نفسه جزء من العالم ، تتوسط بين كماله وبين نقصنا درجات من الكمال متمثلة فى أرواح أخرى . وفى القول باله متناه تفسير لامكان الشر ، وحافز للتعاون معه على تحقيق الخير ، وفتح لأبواب الحرية القائمة على الاختيار بين الممكنات .

تقييم المذهب البراجماتى :

لقد كان المذهب البراجماتى من أطرف المذاهب النسبية حيال المعرفة فى العصر الحديث . وقد أخذ هذا المذهب عن كنط الرأى القائل بأننا نركب معرفتنا . كما يمكننا أن نجده ضمنا فى مذاهب سابقة على كنط عند بروتاغوراس السوفسطائى الذى يصرح بأن الانسان مقياس الأشياء جميعا .

والواقع أن الحالة التى كانت عليها العلوم فى أواخر القرن التاسع عشر قد ساعدت الى حد كبير فى نشأة المذهب العملى ونموه وترعرعه عند بعض معاصرى وليم جيمس من أمثال نيتشة فى المانيا (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ، وشلر فى انجلترا (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧) .

ففى البيولوجيا ، تعلمنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى بالصراع من أجل الحياة Struggle for life ، وأن أعضاء الكائن الحى المتطورة " تفيده " فى ذلك الصراع . فاذا تحسن ذكاء الكائن مثلا اشتدت قدرته على مجابهة المخاطر . ونحن هنا لا نبتعد كثيرا عن الفكرة القائلة بأن هناك تقاربا بين الحقيقة truth وبين الفائدة أو النفع usefulness .

ويعلمنا علم النفس بأن كل سلوك يهدف الى غرض ، وكل نشاط ذهني غائي.
وكذلك كان لتقدم الفروض Hypothesis في ميدان العلوم قرب أواخر القرن التاسع عشر اكبر الاثر في تقدم البراجماسية ، فقد كانت قيمة الفرض تقاس بمدى نفعه في تفسير الظواهر .

ولقد كان الخطأ الذي وقعت فيه المذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة الحقيقة ، انها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من واقع موجود من قبل مثل المثل عند افلاطون والأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . فالحقيقة عندهم تنتسب الى الماضي ، أما في الاتجاه البراجماسي ، فانها تتعلق بالمستقبل لأن الأفكار - كما رأينا - توزن بميزان نتائجها لا بميزان المبادئ التي اشتقت منها .

ويمكننا ان نفهم - بناء على ما تقدم - التعريف الذي يضعه الفيلسوف الفرنسي برتلو René Berthelot للبراجماتزم . يقول : " انها رومانتيكية نفعيـــة Utilitarian romanticism".

أما أنها نفعية ، فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الأفكار وما يجب أن يؤدي اليه التصديق بها من منفعة .

أما أنها رومانتيكية ، فهذا ظاهر أيضا من اصرارها على الخصائص الديناميكية للأشياء . وفي هذه النقطة كان وليم جيمس يصرح بأن : " الفكرة الصحيحة هي الفكرة (الديناميكية) التي تعمل " ، كما كان بحثنا دائما على البحث عن القيم المادية (بل النقدية) لأفكارنا .

A true idea is an idea that works, and we must always see the "Cash-value" of our ideas.

ولم تبتعد براجماسية شلر Schiller كثيرا من المفهوم الذى حدده جيمس، (فعندما نكون حكما صادقا، نحن الذين نعتقه ونكسبه صفة اليقين). بيد أن شيلر كان يزيد من تمسكه بالعنصر الاجتماعى باعتباره ضروريا فى تقرير الحقيقة، وهو يقصد بالعنصر الاجتماعى الاتفاق والانسجام بين العقول المختلفة.

وقد شهدت البراجماسية ظهورا جديدا فى أمريكا على يد جون ديوى (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) فيما عرف بالنزعة الادائية Instrumentalisme فالفكر فيها آلة أو أداة instrument، تستخدم فى حل مشكلات الحياة العملية.

ونتساءل الآن: ما قيمة المذهب البراجماسى؟ ألا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد القول بأن قيمة الفكرة تقاس بنتائجها؟

نحن نشعر عندما نحكم على قضية بأنها صادقة أننا قد أثبتنا شيئا مختلفا عن كون القضية لها نتائج مفيدة. هذا بالاضافة الى أن محك الحقيقة فى الاتجاه البراجماسى ـ وهو المنفعة التى تؤديها الفكرة ـ لا نستطيع أن نطبقه على جميع القضايا. فقد توجد قضايا صادقة، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج مباشرة. وأحيانا نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضى زمن طويل ما لها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى أول الأمر. بالاضافة أيضا الى أن المذهب البراجماسى يخلط بين ارادة الوصول الى الحقيقة، وهو مبدأ صالح فى ميدان الحياة العملية، وارادة الفصل فى الحقيقة، وهى مبدأ يجب رفضه فى مجال النظر.

ومهما كان من شىء، فانه لمن الصعب أن ننكر ما أسهم به البراجماسيون فى

مجال البحث عن الحقيقة • ويكفى أن نذكر أن " التجريبيه الأصيلة " Radical Empiricism عند وليم جيمس قد نجحت في تبرير العلاقات الموجودة في التجربة (وهى علاقات مثل : اذا ، ومع ، وواو العطف) وهو ما لم تنجح فيه المذاهب العقلية والتجريبية •

فالتجريبيون لا يرون في التجربة الا أشياء متناثرة ليس بينها أدنى ترابط، مع استثناء هيوم طبعا الذى حاول أن يربط بين الأشياء المتناثرة بما أسماه العادة custom والاعتقاد belief

أما العقليون ، فمع اعترافهم ضمنا بأن لا وجود لعلاقات في التجربة ، يجعلون العقل هو منبع هذه العلاقات •

أما وليم جيمس فيعتقد أن العلاقات متضمنة في التجربة ، وأننا نشعر بها فيها • فنحن نشعر مثلا بوجود علاقات بين الأشياء مثل العلية والكيف والكم والاضافة • ونلاحظ أن فكرتى عن الشئ والشئ نفسه — عند جيمس — ليسا حقيقتين مختلفتين بل حقيقة واحدة ، اذا نظر اليها من الناحية السيكلوجية كانت فكرة ، واذا نظر اليها نظرة موضوعية كانت الشئ الفيزيقى نفسه • وهذا الرأى يعارض رأى التجريبيين الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء أو ما يمكن أن نسميه تمثلات Représentations •

ومن مزايا المذهب البراجماتى انه ساهم في هدم المذاهب المثالية المطلقة ، تلك التى كانت تخضع الواقع المخصب الى عدد من المبادئ العقلية الجامدة • كما انه كشف عن الطابع الانسانى للحقيقة ، فاتجه المفكرون المعاصرون الى التعلق بالملموس والمتعدد ، وكل ما يعبر عنا في الحياة من ضروب القلق والصراع والمخاطرة •

مراجع في الاتجاه البراجماتي :

١ ـ الدكتور محمود زيدان : " وليم جيمس " ، دار المعارف بمصر .
٢ ـ يوسف كـــــــرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة " ، دار المعارف بمصر .
٣ ـ الدكتور زكريا ابراهيم : " دراسات في الفلسفة المعاصرة " ، مكتبة مصر بالفجالة .





